قدیم ہندوستان

تہذیب وثقافت

قدیم ہندوستان

تہذیب و ثقافت

ڈی۔ڈی کوسمبی
ترجمہ: عرش ملسیانی

BOOK HOME

The Culture and Civilization of Ancient India
in Historical Outline

By: D.D.Kosambi

قدیم ہندوستان

تہذیب وثقافت

ڈی۔ڈی کوسمبی

ترجمہ: عرش ملسیانی

اہتمام	رانا عبدالرحمٰن
پروڈکشن	ایم سرور
کمپوزنگ	محمد انور
پرنٹرز	حاجی حنیف پرنٹرز، لاہور
اشاعت	2012ء
قیمت	600 روپے
ناشر	بک ہوم لاہور

بک ہوم

بک سٹریٹ 46- مزنگ روڈ لاہور پاکستان
فون:042-37231518-37245072 فیکس:042-37310854
bookhome1@hotmail.com - bookhome_1@yahoo.com
www.bookhomepublishers.com

فہرست

دیباچہ

تاریخ کو بدل دینا یقیناً تاریخ لکھنے سے زیادہ وقیع ہے، بالکل ویسے ہی جیسے موسم کے بارے میں کچھ نہ کچھ کہنا محض باتیں کرنے سے بہتر ہے۔ ایک آزاد پارلیمانی جمہوریت میں ہر ایک شہری جب نمائندگان کا انتخاب کرتا ہے، تاکہ وہ اس کی جانب سے بحث وتقریر کریں اور اس خصوصی استحقاق واعزاز کے صلہ میں خود اس پر ٹیکس نافذ کریں، تو مفروضہ کے طور پر وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اپنے اس انتخابی عمل کے ذریعہ وہ بذاتِ خود ایک تاریخ کی تعمیر کر رہا ہے۔ بعض لوگوں کو اب یہ شک وشبہ ہونے لگا ہے کہ صرف اتنا ہی کافی نہیں اور اگر جلد ہی اس سے زیادہ کچھ اور نہ کیا گیا تو ہوسکتا ہے کہ ایٹمی دور کے ساتھ ساری تاریخ ہی یکا یک ختم ہوکر رہ جائے۔

حقیقت یا عقلِ عامہ کی پابندیوں سے آزاد ہوکر ہندوستان کے شاندار ماضی کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس کا اکثر وبیشتر حصہ خود ہندوستانی انتخابات سے بھی زیادہ آزاد قسم کی چیز ہے۔ پیچ در پیچ بحث ومباحثہ کا ایک گرداب ہے جو تاریک ومبہم تاریخوں، نیز راجاؤں اور مذہبی سربراہوں کے واجبی طور پر تاریک ومبہم سوانح حیات کے گرد رقصاں نظر آتا ہے۔ مجھے محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستانی تاریخ کی خاص دھاراؤں کی نقشہ بندی کرنے کے سلسلے میں اس سے زیادہ کامیابی حاصل کی جاسکتی تھی۔ حالانکہ یہاں اس نوعیت کے ماخذی مواد کا فقدان ہے جو دوسرے ممالک میں ایک مؤرخ ضروری ولازمی خیال کرتا۔ بہرحال یہی وہ چیز ہے جس کے حصول کے لیے کم سے کم عالمانہ نمود ونمائش کے ساتھ اس کتاب میں کوشش کی گئی ہے۔

میں خاص طور پر جان ارون کا ممنون ہوں جنہوں نے کتاب کو اس کے مقررہ مقصد کے لیے مناسب بنانے کے سلسلے میں خصوصی مشورے دیئے۔ انگلستان میں اس کتاب کے ناشر تلاش کرنے میں بھی انہوں نے اور پروفیسر اے۔ ال بیشم نے جو پیش قدمی کی اس کے لیے بھی ان دونوں کا ممنون ہوں۔

مجھے مارگیریٹ ہال کا اور مسز سیمون ٹیو لاف کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے۔ اوّل الذکر نے نقشوں اور خاکوں پر نہایت محنت کے ساتھ نظر ثانی کی۔

اس کتاب میں اگر کسی بھی جدت کا اعادہ ہو سکتا ہے، تو اس کا تمام تر انحصار اس عملی محنت و مشقت پر ہے جو ایک آزاد عامل کی حیثیت سے انجام دی گئی ہے۔ میرے وہ دوست اور شاگرد جنہوں نے میرے طریقِ کار پر اعتماد کا اظہار کیا اور ولولہ انگیز سرگرمی سے اس کو سہارا دیا ان کے احسان کا چند سطروں میں ذکر نہیں کیا جاسکتا۔

ڈی۔ ڈی۔ کوسمبی

31 جولائی 1964ء

باب: 1

تاریخی تناظر

منظرِ ہند:

ایک غیر جذباتی مشاہد اگر ہندوستان پر غیر جانبدارانہ عمیق نظر ڈالے تو اس کی دو باہم متناقض خصوصیات سے ضرور متاثر ہوگا۔ یعنی بیک وقت رنگا رنگی اور یک رنگی۔

یہ لامتناہی تنوع حیرت خیز ہے اور اکثر و بیشتر بے جوڑ اور غیر متناسب بھی۔ لباس، زبان، شکل وصورت، رہن سہن کے معیار، آب و ہوا، جغرافیائی خصوصیات وغیرہ سب ہی ممکن ترین شدید اختلافات کے آئینہ دار ہیں، نسبتاً متمول ہندوستانی یا تو مکمل یورپی وضع میں ملبوس ہوتے ہیں یا ایسے لباس پہنتے ہیں جن سے مسلم اثرات نمایاں ہوتے ہیں یا پھر متعدد و مختلف رنگین ہندوستانی انواع کی ڈھیلی ڈھالی اور قیمتی پوشاکیں زیب تن کرتے ہیں۔ معاشرے کے پست تر طبقے میں وہ دیگر ہندوستانی لوگ ہیں جو چیتھڑوں میں نظر آتے ہیں۔ ایک چھوٹی سی لنگوٹی سے قطع نظر تقریباً برہنہ۔ یہاں کوئی قومی زبان یا حروف تہجی نہیں۔

ایک دس روپے کے نوٹ پر درجن زبانیں اور رسم الخط نظر آتے ہیں کوئی ایک ہندوستانی نسل نہیں۔ گورے رنگ اور نیلی آنکھوں والے بھی یقین طور پر اسی قدر ہندوستانی ہیں جس قدر کالے رنگ اور سیاہ آنکھوں والے۔ ان دونوں اقسام کے مابین ہمیں ہر ایک مختلف درمیانی نوعیت کے لوگ ملتے ہیں البتہ انکے بال عام طور پر سیاہ ہوتے ہیں۔ ہندوستانیوں کی کوئی امتیازی و مخصوص غذا نہیں لیکن چاول، سبزیاں اور مصالحے یورپ سے زیادہ یہاں کھائے جاتے ہیں۔ شمالی ہندوستان کے باشندے کو جنوبی ہند کی غذا اور جنوبی ہند کے رہنے والے کو شمالی ہند کی غذا بدذائقہ معلوم ہوتی ہے۔ کچھ لوگ گوشت، مچھلی اور انڈوں کو چھوتے بھی نہیں۔ بہت سے ایسے بھی ہیں جو گائے کا گوشت کھانے کے مقابلے میں بھوکوں مرجانا پسند کرتے ہیں اور واقعی مر بھی جاتے ہیں

جبکہ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جو اس قسم کی پابندیوں پر عمل نہیں کرتے۔ ان غذائی روایات کا تعلق ذاتی ذوق و پسند نہیں بلکہ مذہب سے ہے۔ آب و ہوا کے معاملہ میں بھی یہ ملک تنوعات کا ایک پورا سلسلہ پیش کرتا ہے۔ ہمالیہ پہاڑوں میں دوامی برف، کشمیر میں شمالی یورپ جیسا موسم، راجستھان میں گرم ریگستان، جنوبی جزیرہ نما میں بسالٹ پتھروں کے ٹیلے اور گرینائٹ پتھروں کے پہاڑ۔ آخری جنوبی سرے پر منطقہ حارہ جیسی گرمی، مغربی گھاٹ پر پہاڑوں سے کٹی ہوئی زمین میں گھنے جنگل، دو ہزار میل لمبا ساحل، سیلابی مٹی سے بنی ہوئی وسیع و زرخیز وادی میں گنگا کا ایک عظیم دریائی نظام، نسبتاً کم پیچیدہ نظام رکھنے والے دیگر بڑے بڑے دریا، چند قابل ذکر جھیلیں اور اڑیسہ کے دلدلی علاقے۔ یہ سب مل ملا کر برصغیر کی تصویر کو مکمل کرتے ہیں۔

ایک ہی صوبے، ضلع یا شہر میں ہندوستانیوں کے درمیان ثقافتی اختلافات اسی قدر وسیع ہیں جس قدر ملک کے مختلف حصوں کے درمیان جسمانی اختلافات پائے جاتے ہیں۔

عہد حاضر کے ہندوستان نے ٹیگور کے روپ میں عالمی ادب کی ایک ممتاز شخصیت کو جنم دیا مگر ٹیگور کی رہائش گاہ سے آسان فاصلہ پر ہی سنتھال اور دوسرے جاہل پائے جاتے ہیں جن کو ابھی تک ٹیگور کے وجود کی خبر نہیں۔ ان میں کچھ تو ابھی بمشکل ہی اسی منزلِ ارتقا سے آگے بڑھ سکے ہیں، جس کو غذا اندوزی کا دور کہا جا سکتا ہے۔ کسی عالیشان جدید شہری عمارت سے مثلاً بنک سرکاری دفتر، فیکٹری، کارخانہ یا سائنسی ادارے کو لیجیے، اس کا نقشہ کسی یورپی ماہرفنِ تعمیر یا اس کے کسی ہندوستانی شاگرد نے بنایا ہوگا۔ لیکن وہ بدنصیب کاریگر جنہوں نے فی الحقیقت یہ عمارت تعمیر کی انتہائی کوردہ اوزار استعمال کرتے ہیں ممکن ہے کہ ان کی اجرت بھی یک جائی طور پر دے دی گئی ہو جو ان کی چھوٹی سی پیشہ وارانہ تنظیم کا سرپنچ ہونے کے ساتھ ساتھ ان کی قوم کا سردار بھی ہوتا ہے۔ یقیناً یہ کاریگر ان لوگوں کے کام کی نوعیت کو شاذ و نادر ہی سمجھ سکتے ہیں جن کے استعمال کے لیے یہ عمارتیں کھڑی کی گئی تھیں۔ کارخانوں کی پیچیدہ مشینی پیداوار اور سائنس کا تصور ہی ان انسانوں کی ذہنی رسائی سے باہر ہے جو حد سے زیادہ مزروعہ زمینوں کے کنارے یا جنگلوں میں فلاکت کی زندگی بسر کرتے آئے ہیں۔ ان میں بیشتر تو قحط کی وجہ سے جنگلوں سے نکلنے پر مجبور ہوئے ہیں اور شہروں میں آ کر انتہائی سستے اور غلام قسم کے مزدور بن کر رہ گئے ہیں۔

تاہم اس ظاہری رنگارنگی کے باوجود ایک دوگانہ یک رنگی بھی پائی جاتی ہے۔ معاشرے کے اعلیٰ ترین حصے میں حکمران طبقے کی وجہ سے بعض مشترکہ خصوصیات موجود ہیں۔ یہ طبقہ ہندوستانی بورژوا طبقہ جو زبان، علاقائی تاریخ اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کے باعث منقسم ہے لیکن اس

کے باوجود مفادات کی یکسانیت نے اس کو دو جماعتوں کی شکل میں متحد کر دیا ہے۔ مالیات اور مشینی صنعتی پیداوار اصلی سرمایہ دار بورژوا طبقے کی ہاتھ میں ہیں۔ اس پیداوار کی تقسیم پر دکان داروں کا ادنیٰ بورژوائی طبقہ چھایا ہوا ہے جو اپنی کثیر تعداد کے باعث خوفناک حد تک طاقت ور ہے۔ بے حد کثیر مقدار میں غذائی پیداوار چھوٹے چھوٹے قطعات پر ہوتی ہے۔ ٹیکسوں اور کارخانہ کے تیار شدہ سامان کے لیے نقد روپیہ ادا کرنے کی ضرورت سے کاشتکار بادل ناخواستہ چھوٹے بورژوا طبقے کا ایک پس ماندہ بازو بننے پر مجبور کرتی ہے۔ زرعی پیداوار کا معمولاً فالتو حصہ بھی درمیانی لوگوں اور مہاجنوں کے ہاتھ میں رہتا ہے جو بالعموم اعلیٰ بورژوا نہیں بن سکتے۔ انتہائی مالدار کاشتکاروں اور ساہوکاروں کے درمیان نمایاں فرق نہیں ہے۔ نقد روپیہ لانے والی کچھ فصلیں بھی ہیں مثلاً چائے، قہوہ، کپاس، تمباکو، پٹ سن، کاجو، موم، گنا، ناریل وغیرہ جو کہ بین الاقوامی منڈیوں سے وابستہ ہیں۔ بعض اوقات ان کی کاشت جدید قسم کے سرمایہ دار مالک مشینی طریقوں سے بڑے بڑے قطعات پر کرتے ہیں۔ اعلیٰ مالیات جو زیادہ تر غیر ملکی ہوتی ہے، ان کی قیمتوں کا تعین کرتی ہے اور حقیقی خاص منافع کو سمیٹ لے جاتی ہے۔ دوسری طرف عام ضرورت کے سامان کی قابلِ لحاظ مقدار، خصوصاً برتن اور کپڑا ابھی تک دستکارانہ طریقوں سے بنائی جاتی ہے اور کارخانوں کے تیار کردہ مال کے مقابلہ میں اپنے وجود کو قائم رکھنے میں کامیاب رہی ہے۔ بورژوائی طبقے کی یہی دونوں جماعتیں سیاسی میدان پر کلی طور سے چھائی ہوئی ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ پیشہ ور (مثلاً وکلاء وغیرہ) اور دفتری کارکنوں کا ایک طبقہ بھی ہے جو ان کو قانون ساز اداروں نیز نظامِ حکومت کی مشینری کے ساتھ مربوط کرنے کے لیے رشتہ اتحاد کا کام کرتا ہے۔

ہمیں یہ امر ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ تاریخی وجوہ کی بنا پر ہندوستان میں حکومت ایک عظیم ترین واحد ناظم کاروبار کی حیثیت بھی رکھتی ہے۔ ایک بڑے سرمایہ دار کی حیثیت سے یہیں کا اثاثہ ہندوستان کے تمام نجی سرمایہ داروں کے مجموعی اثاثے کے برابر ہے اگرچہ اس کا یہ سرمایہ چند مخصوص نوع کے کاروبار میں ہی مرکوز ہے۔ ریلوے، ہوائی سروس، ڈاک تار، ریڈیو، ٹیلیفون، بعض بینک، بیمہ کمپنیاں اور دفاعی صنعتیں کلیتاً حکومت کے ہاتھ میں ہیں اور کوئلہ اور بجلی کی پیداوار کا بھی کچھ حد تک یہی حال ہے۔ تیل کے کنوئیں بھی حکومت ہی کی ملکیت ہیں۔ تیل صاف کرنے کے بڑے بڑے کارخانے اگرچہ ابھی تک غیر ملکی کمپنیوں کے ہاتھ میں ہیں مگر حکومت کے قائم کردہ کارخانے بھی جلد ہی پوری طرح کام کرنے لگیں گے۔ فولاد کی صنعت زیادہ تر پرائیویٹ ملکیت تھی مگر اب لوہے اور فولاد کی تیاری بڑے پیمانے پر حکومت نے شروع کر دی ہے۔ اس کے برعکس

حکومت غذا پیدا نہیں کرتی۔ جب غذائی قلت کی وجہ سے (جو عموماً مصنوعی اور دکان داروں کی پیدا کردہ ہوتی ہے) سستے مزدوروں کے شہر سے بھاگ جانے کا خطرہ لاحق ہوتا ہے تو بڑے بڑے صنعتی مرکزوں میں ریاست غیر ملکوں سے درآمد کیا ہوا غلہ راشن کے ذریعے تقسیم کرتی ہے اور یہ طریق کار چھوٹے اور بڑے دونوں بورژوائی حلقوں کو مطمئن کر دیتا ہے کیونکہ اس سے ان دونوں میں سے کسی کے منافع میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی۔ غیر یقینی غذائی صورت حال کا علاج اور استحکام پیدا کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ زرعی ٹیکس جنس کی شکل میں وصول کیے جائیں اور غذا کی ذخیرہ اندوزی اور تقسیم کا کام موثر طریقہ سے حکومت کے ہاتھ میں ہو۔ اگرچہ یہ تجویز بارہا پیش کی گئی ہے اور قدیم ہندوستان میں یہی طریقہ رائج تھا، لیکن اب تک اس سلسلے میں کچھ کیا گیا نہیں ہے۔ درآمد کیا ہوا اناج نہ تو عمدہ آب کشوں کے ذریعے جہازوں سے اتارا جاتا ہے اور نہ جدید قسم کے گوداموں میں رکھا جاتا ہے اور حد یہ ہے کہ اسے میکانکی طریقوں سے صاف بھی نہیں کیا جاتا۔ روزمرہ کی استعمال کی اشیاء کی پیداوار پرائیویٹ ہاتھوں میں ہے اس میں بھی دو وجوہ کی بناء پر ریاست کی مداخلت ضروری ہے۔ اول یہ کہ اس کے بغیر بے لگام حرص وطمع اور بے قابو پیداوار کی ضرب سے معیشت پارہ پارہ ہو کر رہ جائے گی۔ خصوصاً اس حالت میں جب کہ بہت سا خام مال اور تقریباً تمام مشینیں بہت ہی کم یاب زرمبادلہ خرچ کر کے منگوانی پڑتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ بورژوا طبقہ جب برسر اقتدار آیا تو اسے قلت اشیاء کی معاشیات، پابند و محدود پیداوار اور سیاہ بازاری کا پورا علم تھا اور یہ علم اس نے دو عظیم عالمی جنگوں کے باعث پیدا ہونے والی قلت اشیاء کے زمانے میں حاصل کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہی جنگیں اور اشیا کی قلتیں سرمایہ اندوزی کا باعث اور بالآخر برطانوی ہاتھوں سے ہندوستانی ہاتھوں میں اقتدار منتقل ہونے کا سبب بنیں۔ مثال کے طور پر حکومت جراثیم کش اور مفرد ادویات (Drugs) کی تیاری کی بڑے پیمانے پر اجارہ دار بننے پر مجبور ہوتی جارہی ہے کیونکہ اس میدان میں تین پرائیویٹ صنعتکاروں نے حرص و آز اور انسانی فلاح کے ساتھ حقارت کا مہلک ترین انداز میں مظاہرہ کیا۔ مستقبل کی ترقیاتی منصوبہ بندی نیز اپنی تنظیمی کارگزاریوں کی وجہ سے حکومت تمام طبقوں سے بالاتر نظر آتی ہے۔ حکومت کی انتظامیہ اور اعلیٰ افسر شاہی نے جو برطانوی حکمرانی کا ورثہ تھیں ہمیشہ ہی کچھ ایسا طرز عمل اختیار کیا اور خود کو ایسا تصور کیا گویا وہ ہر اس چیز سے بالاتر ہیں جس کو ہندوستانی کہا جا سکتا ہے۔ تجزیہ و تحلیل کرتے چلے جائیے تو آخری درجے میں آ کر یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ فطری طور پر ایک حکومت بلاشرکت غیرے صرف ایک ہی طبقہ کے ارکان پر مشتمل ہوتی ہے۔ چین کے ساتھ حالیہ سرحدی واقعات کی

بدولت مرکزی ریاستی اقتدار نے غیر معمولی آمرانہ اختیارات حاصل کر لیے جو سوشلزم یا کسی بھی دوسری منزل مقصود کو تیزی کے ساتھ نظروں کے بالکل سامنے تک قریب لا سکتے تھے۔ لہٰذا اگر ملک خود کو آج بھی اسی دور پاتا ہے جس قدر پہلے تھا تو اس طنز کی کچھ نہ کچھ بنیاد ہو سکتی ہے کہ راہ ترقی پر سفر تو جاری ہے مگر صحیح سمت نہیں۔ بایں ہمہ ایک انتہائی عیب جو نقاد کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ آزادی کے بعد ترقی ضرور ہوئی ہے، قطع نظر اس کے کہ کس قدر اور زیادہ ہو سکتی تھی اور ہونی چاہیے تھی۔ برطانوی راج کے آخری برسوں میں بنگال اور اڑیسہ میں غیر ضروری انسان ساختہ قحط سالیوں میں لاکھوں انسانوں کا مرنا آج اتنا ہی غیر حقیقی سا معلوم ہوتا ہے جتنا کہ نو آبادیاتی نظامِ حکومت کے پرآشوب دور کا کوئی بھی دوسرا شیطانی ہولناک خواب ہو سکتا ہے۔

جدید حکمران طبقہ:

ہندوستان کے شہری بورژوا کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت اس پر لگی ہوئی غیر ملکی چھاپ ہے۔ آزادی کے چودہ سال بعد بھی ہندوستان میں اب تک انگریزی ہی حکومت کے نظم و نسق، بڑے پیمانے کے کاروبار اور اعلیٰ تعلیم کی زبان ہے۔ اسے تبدیل کرنے کے لیے بے تدبیر و بے اثر کمیٹیوں میں مقدس قراردادوں کی منظور کرنے کے علاوہ کوئی بامعنی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ دانشور طبقہ نہ صرف لباس کے معاملے میں بلکہ اس سے بھی زیادہ ادب و فنون کے میدانوں میں تازہ ترین برطانوی اوضاع و طریق کی نقل کرتا ہے۔ ہندوستانی ناول اور افسانہ خود ہندوستانی زبانوں کے پیکر میں بھی محض ایسی جدید تخلیقات کی حیثیت رکھتے ہیں جو غیر ملکی نمونوں یا غیر ملکی تاثر و وجدان پر مبنی ہوتے ہیں۔ ہندوستانی ڈرامہ دو ہزار سال سے زیادہ پرانا ہے مگر آج کا ادبی ہندوستانی سٹیج اور حد سے زیادہ ہندوستانی سنیما، دوسرے ممالک کے تھیٹر اور فلموں کو اپنے لیے نمونہ بناتا ہے۔ ہندوستانی شاعری نے بہر حال اس تغیر کے خلاف خاصی بہتر مدافعت کی ہے اگرچہ اس کے آزاد اوزان اور موضوعات کے انتخاب میں یہ اثر نمایاں ہے۔ یہ دانشور طبقہ یورپ کے ادبی اور ثقافتی روایت کے شاندار خزانے کی طرف عام طور پر کوئی توجہ نہیں کرتا سوائے اس کے کہ بری طرح انتخاب کی ہوئی انگریزی کتابوں کے ذریعے تیسرے درجہ کا بالواسطہ علم حاصل کرے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان کا تمام تر بورژوائی طور طریقہ ایک جبری اور خارج الاصل پیداوار ہے۔ ملک کے پاس جاگیردارانہ دور کی اور عہد ماقبل کی ایک زبردست دولت کا ذخیرہ موجود تھا جو جدید سرمائے کی شکل میں براہ راست تبدیل نہیں ہوا۔ اس کی ایک بڑی مقدار انگریزوں نے اٹھارویں

اور انیسویں صدی میں غصب کرلی۔ صرف اسی وقت جب یہ دولت انگلینڈ پہنچی تو وہاں اس نے عظیم انقلاب پیدا کیا اور مشینی پیداوار سے وابستہ ہو جانے کی وجہ سے صحیح معنوں میں جدید سرمایہ میں تبدیل ہوگئی۔ اس تبدیلی سے ہندوستان کے وسائل پر بوجھ پڑ گیا کیونکہ حکومت کا نظم ونسق اور فوجی تنصیبات زیادہ گراں بار ہوگئیں۔ مشینوں، منافعوں اور سود کا روپیہ زیادہ تر انگلینڈ جاتا تھا۔ مزید برآں ہندوستان کے خام مال کی قیمت فاتح کی مقرر کردہ شرح سے ادا کی جاتی تھی۔ پٹ سن، چائے، تمباکو اور کپاس کی کاشت اتنے وسیع پیمانے پر ہوتی تھی کہ پورے اضلاع کی معیشت تبدیل ہوسکتی تھی۔ لیکن تمام کنٹرول غیر ملکیوں کے ہاتھ میں تھا، خصوصاً مال کی تیاری کا کام انگلینڈ میں ہوتا تھا۔ تیار شدہ سامان کے ایک بہت بڑے حصے کو ہندوستان کی وسیع وعریض منڈیوں میں بہت پسندیدہ قیمتوں پر بیچا جاتا تھا اور منافع لندن کے سرمایہ کاروں اور برمنگھم اور مانچسٹر کے کارخانہ داروں کی جیب میں جاتا تھا۔ ناگزیر طور پر بمبئی، مدراس اور کلکتہ کے جدید شہروں میں ایک ثانوی سرمایہ کاری پیدا ہوگئی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں اس بات کا پتہ چلا کہ ہندوستان میں مزدوروں کو سستے داموں میں مشین پر کام کرنے کی تربیت دی جاسکتی ہے۔ بمبئی کی کپڑے کی ملیں اور کلکتہ کی پٹ سن کی ملیں اسی دریافت نیز ان ٹیکسوں کا نتیجہ تھیں جو 1857ء کی بغاوت کو دبانے کی قیمت ادا کرنے کے لیے برطانوی کپڑے پر عائد کرنے پڑے تھے۔ ریلوں کے لیے میکانیکی مزدوروں کے ایک طبقے کی بھی ضرورت تھی۔ اولین ہندوستانی کالج اور یونیورسٹیوں کے قیام کا سبب اس سے بھی قبل کی دریافت تھی۔ حکومت کے نظم ونسق اور محاسب خانوں کے لیے دفتری مزدوروں کو تربیت دینا قطعی طور پر بیرون ملک سے کلرکوں کو درآمد کرنے سے زیادہ سستا تھا۔ ہندوستانی لوگ یہ کام نہ صرف جلد سیکھ لیتے تھے بلکہ ایک غیر ملکی کی تنخواہ کے تہائی سے لے کر دسویں حصے پر ہی بڑی دیانت وقابلیت سے کام کرتے تھے۔ فطری طور پر اس سے اعلیٰ تعلیمی عہدے فاتحین کے حکمران طبقے کے لیے وقف ومحفوظ تھے۔ آخر کار ہندوستانیوں نے بھی دیکھا کہ وہ خود اپنی ملیں قائم کرسکتے ہیں۔ بمبئی کے پارسی سب سے پہلے اس میدان میں آئے جن میں سے بہتوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے شریک کار کی حیثیت سے بہت دولت کمائی تھی، خصوصاً افیون کی تجارت سے، جس کا نشانہ چین کو بنایا گیا تھا۔ 1880ء سے ایک نئی قسم کی ہندوستانی قوم پرستی اور بظاہر ایڈمنڈ برک اور جان اسٹورٹ مل سے اثر قبول کرنے والی ہندوستانی سیاسی شخصیتیں بھی عظیم ہندوستانی سرمایہ کاروں اور مل مالکوں کے پہلو بہ پہلو روز بروز زیادہ نمایاں ہونے لگیں۔ اگرچہ یہ بورژوا عناصر شروع میں غیر ملکی تاجروں کے کارندے تھے لیکن یہ جماعت دراصل کئی طبقات کے

افراد سے مل کر بنی تھی اور ان کا تعلق ایک کہیں زیادہ قدیم ہندوستانی سماج سے تھا جس میں اس کی اپنی طبقاتی تقسیم پہلے سے موجود تھی۔ ہندوستان کا جدید سرمایہ بڑی حد تک درحقیقت قدیم جاگیرداروں اور ساہوکاروں کی جمع شدہ دولت کی نئی شکل ہے حالیہ زمانے میں ہندوستان کے راجاؤں اور نوابوں کو بھی مجبور ہونا پڑا کہ اپنی جمع شدہ دولت کو کمپنیوں کے سٹاک اور حصوں میں تبدیل کردیں ورنہ مفلسی میں ڈوب جائیں۔ جاگیردار، ساہوکار اور تاجر خاندانوں اور بالخصوص ان کی خواتین نے ابھی اپنی مذہبی توہم پرستی کی ظاہری شکلوں کو نہیں چھوڑا۔ دانشوروں اور پیشہ ور لوگوں نے دوسرے طبقات سے وہ کچھ حاصل کیا جو دونوں میں سے کسی کی ملکیت میں نہیں تھا۔ برطانیہ کی نوآبادیاتی حکومت سے نجات پانے کے لیے انہوں نے قومی وقار اور حب الوطنی کو نشوونما دینے کی شدید ضرورت محسوس کی۔ اسی کے نتیجہ میں جدید دانشور طبقے نے اپنے ملک کے ماضی کی تلاش ودریافت کی اور بعض اوقات تو ایسا بھی ہوا کہ جہاں کسی ماضی کا کوئی علم نہ ہوسکا وہاں خود ایک شاندار ماضی اختراع کرڈالا۔ یہ مسئلہ جاپان میں کبھی پیدا نہیں ہوا حالانکہ وہ بھی ایک ایسا قدیم ملک ہے جو حال ہی میں جدید بنا ہے۔ جاپان کی قومی روایت مضبوط بھی تھی اور اس کے متعلق دستاویزی مواد بھی کافی موجود تھا۔ جاپان کی ایک صنعتی ملک میں تبدیلی ایک ملکی وقومی بورژوا کے تحت اور غیر ملکی تسلط کے بغیر عمل میں آئی۔ بایں ہمہ جاپانی دانشوروں نے میجی اقتدار کے دور میں مغربی ثقافت کا مطالعہ ونقل کرنے میں نہایت سرگرمی دکھائی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کی ثقافتی تبدیلیوں کی وجوہات بہت گہری بنیادی اور باطنی ہوتی ہیں۔ محض عسکری تسلط یا نئے فیشنوں کی نقل کرنے کے شوق وجاذبیت کی بنیاد پر ہی اس مظہرِ انقلاب کی توجیہہ نہیں کی جاسکتی۔ بہر حال اسی ہندوستانی بورژوائی طبقے نے سخت اور طویل جدوجہد کے بعد ہندوستان کے طاقت ور برطانوی حکمرانوں کو نکال باہر کیا۔ اگر ہندوستانی عوام کا ایک بڑا حصہ اس بورژوائی طبقہ کے ترقی یافتہ بازو کی قیادت قبول نہ کرتا تو انگریزوں کا اخراج ممکن نہ ہوتا۔ جہاں تک ہندوستانیوں کا تعلق ہے یہ ایک مسلح کشمکش نہ تھی۔ مہاتما گاندھی نے تحریک آزادی کو چلایا۔ ان کے اور ان کے بہت سے پیش رووں کے تلک کے طریقے اور نظریات قطعی ہندوستانی تھے حالانکہ وہ خطِ اتحاد بالکل واضح ہے جو گاندھی کو ٹالسٹائی اور سلیو پیلی کو (سیاسی عدم تشدد کا جنم داتا) سے مربوط کرتا ہے اگر ایسے طریقے اختیار نہ کیے جاتے تو اس میں شبہ ہے کہ اس صدی کے آغاز سے ہندوستان میں جو مخصوص حالات طاری تھے ان میں یہ ہندوستانی قیادت اس قدر موثر ثابت ہوسکتی۔ لہٰذا یہ حقیقت ایک خصوصی اہمیت اور اپنی جڑوں میں کوئی گہری وجہ رکھتی ہے کہ آزادی کی اس کشمکش کے باوجود اور اس

کے فوراً بعد ہندوستانی متوسط طبقے کے لیے مغربی ثقافت کی دل کشی میں اور اضافہ ہو گیا ہے۔ ثقافتی تبدیلی کی بنیاد تلاش کرنے کے لیے یقیناً ہمیں ان ظاہری مظاہر کے حلقے سے باہر نظریں ڈالنا ہوں گی جن کو عام طور پر ثقافت کی اصل و روح سمجھ لیا جاتا ہے۔

جرمنی اور انگلینڈ کو تو چھوڑیے، ہندوستان کا نیا بورژوا طبقہ جاپان کے مقابلے میں ٹیکنیکل طور پر پس ماندہ تھا۔ کسی نئی ساخت کی مشین اور کسی قابل ذکر ایجاد کا سہرا ان کے سر نہیں، جدید قسم کی صنعتی پیداوار کے لیے مشین، مالیاتی نظام اور خود سیاسی نظریات بھی انگلستان ہی سے بنے بنائے درآمد کیے گئے۔ چونکہ مفلس اور بے زمین ہندوستانی مزدوروں کا ایک بڑا طبقہ پہلے ہی سے موجود تھا اس لیے نیا بورژوا طبقہ ہندوستانی مشینی پرولتاری کے مقابلے میں بہت زیادہ تیزی سے ترقی کر گیا۔ ہندوستان کو ایک صنعتی ملک میں تبدیل کرنے کے اصل مسائل تو آزادی کے بعد ہی سامنے آئے۔ اس سمت میں ہندوستان نے پہلے پندرہ سال میں برطانیہ کے پورے دور حکومت کی نسبت زیادہ ترقی کی ہے۔ اس داستان کا باقی حصہ مستقبل سے متعلق ہے۔ آیئے اب ہم قدیم ماضی کا جائزہ لیں جس کا تعلق ہندوستانی بورژوا سے کچھ نہ تھا۔ حالانکہ یہ ماضی ان کی ذہنی کیفیت کو کبھی کبھی شدید طور پر متاثر کرتا رہتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ ان کی اس خواہش میں کبھی مخل نہیں ہوتا کہ سخت محنت اور تکنیک کی مہارت کے بغیر ہی زود تر منافع حاصل کیا جائے۔

مؤرخ کی مشکلات:

اب تک جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے شاید اس نظریہ میں کچھ رنگ آمیزی ہو جائے کہ جیسا کہ بعض اوقات بیان کیا جاتا ہے کہ ہندوستان کبھی ایک قوم نہیں تھا اور ہندوستانی تہذیب اور ثقافت غیر ملکیوں یعنی مسلمانوں اور انگریزوں کی فتوحات کی ایک ضمنی پیداوار ہے اگر ایسا ہوتا تو ہندوستانی تاریخ کا صرف وہی حصہ لکھنے کے قابل ہوتا جو فاتحین سے متعلق ہے اور جسے انہوں نے خود لکھا ہے۔ وہ درسی کتابیں جو غیر ملکی لوگ پیچھے چھوڑ گئے ہیں فطری طور پر اسی تاثر کو تقویت دیتی ہیں لیکن جب مقدونیہ کا سکندر ہندوستان کی بے اندازہ دولت اور اس کے سحر کار نام سے متاثر ہو کر مشرق کی طرف بڑھا تو انگلینڈ اور فرانس اس وقت بمشکل ہی ''عہد آہن'' میں داخل ہو رہے تھے۔ امریکہ کی دریافت بھی ہندوستان کے لیے تجارتی راستوں کی تلاش کے باعث ہوئی۔ اس حقیقت کی یاد دہانی اس امر سے ہوتی ہے کہ امریکہ کے اصل باشندوں کو ریڈ انڈین کا نام دیا گیا۔ عرب لوگ جس زمانے میں ذہنی اعتبار سے دنیا میں سب سے زیادہ ترقی پسند اور باعمل تھے اس وقت

انہوں نے علم طب سے متعلق اپنے رسائل کا مواد اور اپنی ریاضیات کا بہت کچھ حصہ ہندوستانی ماخذ سے حاصل کیا۔ ایشیائی تہذیب و ثقافت کے صرف دو ہی اولین سرچشمے ہیں۔ چین اور ہندوستان سوتی کپڑے اور شکر، روزمرہ کی زندگی کے لیے ہندوستان کی خاص دین ہے جس طرح کاغذ، چائے، چینی کے برتن اور ریشم چین کی دین ہے۔

ہندوستان جو تنوع پیش کرتا ہے صرف وہی اس کی قدیم تہذیب کو ایک امتیازی خصوصیت دینے کے لیے کافی نہیں۔ افریقہ یا چین کے صرف ایک ہی صوبہ ینان میں ایسی ہی رنگارنگی پائی جاتی ہے لیکن مصر کی عظیم افریقی ثقافت میں وہ تسلسل نہیں جو کہ ہم ہندوستان میں گزشتہ تین ہزار یا اس سے زیادہ برسوں کے دوران پاتے ہیں۔ اگر ہم آج سے لے کر ماضی میں بڑھتے چلے جائیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مصر اور میسوپوٹامیہ کی ثقافت عربی ثقافت سے آگے نہیں جاتی۔ اسی طرح چین کے صوبے ینان کی کوئی اپنی تہذیب یا ثقافت نہیں ہے۔ چین کی ترقی کا مفہوم صرف یہ ہے کہ ہان قوم کے لوگوں نے ایک ابتدائی اور مستحکم شہنشاہی نظام کے ذریعہ باقی لوگوں پر غلبہ حاصل کر لیا۔

چین کی دوسری تہذیبوں کا چینی تہذیب و ثقافت میں خود اپنا کوئی قابلِ مقابلہ حصہ نہیں۔

پیرو کی ''انکا'' قوم اور میکسیکو کے ''ازٹک'' قبیلے کے قدیم لوگ اسپین کی فتوحات کے بعد جلدی معدوم ہو گئے۔ میکسیکو کے پیرو اور لاطینی امریکہ کی ثقافت عام طور پر ملکی نہیں بلکہ یورپی ہے۔ رومیوں نے بحیرہ روم کی وادی کی براہ راست فتح کے ذریعہ عالمی ثقافت پر اپنا نقش چھوڑا۔ اس ثقافت کا سلسلہ خاص طور سے ان علاقوں میں قائم رہا جہاں کیتھولک کلیسا نے لاطینی زبان اور کلچر کو فروغ دیا۔ اس کے برعکس ہندوستانی اسلحہ جات کی طاقت کے بغیر ہی ہندوستان کے مذہبی فلسفہ کو جاپان اور چین نے خوش آمدید کہا حالانکہ ہندوستانی لوگ نہ تو ان ممالک میں گئے تھے اور نہ ہی ان سے تجارت کرتے تھے۔ انڈونیشیا، ویت نام، تھائی لینڈ، برما اور لنکا ہندوستانی تسلط کے بغیر ہی اپنی ثقافتی تاریخ کے ایک بڑے حصہ کے لیے ہندوستانی اثرات کے مرہون منت ہیں۔

خود اپنے ملک میں ہندوستانی ثقافت کا تسلسل ہی شاید اس کی اہم ترین خصوصیت ہے۔ ہندوستانی کلچر نے دوسرے ملکوں پر کس طرح اثر ڈالا یہ دوسری کتابوں کا موضوع ہے۔ ہمارا کام تو یہاں یہ ہے کہ ہندوستان میں اس کے سرچشموں اور اس کی بالیدگی و ترقی کی خاص نوعیت کی تحقیق کریں۔

بالکل آغاز میں ہمارے سامنے ایک ایسی چیز آتی ہے جو ایک ناقابل عبور دشواری معلوم ہوتی ہے۔ ہندوستان کے پاس حقیقی معنی میں کوئی تاریخی اسناد موجود نہیں۔ چینی شہنشاہوں کے

مرتب تذکرے، مختلف اضلاع کی محفوظ دستاویزات، سسو ماچیان جیسے ابتدائی مؤرخین کی تحریریں، قبروں کے کتبے اور مقدس ہڈیاں جن سے استخارہ کیا جاتا تھا یہ سب سامان ایسا ہے جس کی بدولت تاریخ چین کو 1400 سال قبل مسیح سے متعین و مرتب کیا جا سکتا ہے۔ روم و یونان کی قدامت اس سے کم ہے لیکن اس سے کہیں بہتر تاریخی ادب وہاں موجود ہے۔ مصر، بابل، اسیریا اور سمیرا کے ریکارڈ بھی زیر مطالعہ آ چکے ہیں۔ ہندوستان میں محض ایک مبہم سی عوامی روایت موجود ہے جس کو اساطیر اور حکایات کی سطح سے بلند تر تقریباً کوئی سند حاصل نہیں۔ بادشاہوں کی ایک مکمل فہرست جیسی بھی کوئی چیز ہم مرتب نہیں کر سکتے۔ کہیں کہیں تو پورے کے پورے شاہی خاندان فراموش ہو چکے ہیں جو کچھ تھوڑا سا باقی ہے وہ بھی اتنا مکدر اور کہرآلود ہے کہ کسی ہندوستانی شخصیت کے متعلق حقیقی معنوں میں مسلمانوں کے زمانے سے پہلے تاریخیں متعین نہیں کی جا سکتیں۔ یہ بتانا بڑا مشکل ہے کہ ایک بڑے راجہ یا بادشاہ کی سلطنت واقعی کہاں تک پھیلی ہوئی تھی۔ جزوی طور پر کشمیر اور کھمبات کے علاوہ درباری تحریرات بھی نہیں ملتیں۔ یہی حال ہندوستانی ادب کی بڑی شخصیتوں کا ہے۔ تصانیف باقی رہ گئی ہیں لیکن شاذ و نادر ہی مصنف کا زمانہ حیات معلوم ہے۔ خوش قسمتی یاوری کرے تو یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس صدی کا تعین کیا جا سکے جس سے کوئی تحریر متعلق ہے۔ اکثر و بیشتر صرف اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ مصنف کا کوئی وجود تھا اور بعض اوقات تو یہ بھی مشکوک ہوتا ہے۔ بہت سی تصنیفات ایسی ہیں جو ایک خاص مصنف کے نام سے منسوب ہیں لیکن درحقیقت یہ ممکن نہیں کہ وہ کسی ایک شخص کی تصنیف ہوں۔

اس صورتحال کے پیش نظر بعض علماء نے جو دیگر معاملات میں ذی فہم کہے جا سکتے ہیں اس خیال کا ظہار کیا ہے کہ ہندوستان اپنی کوئی تاریخ نہیں رکھتا۔ یقیناً حالات و واقعات کی اس تفصیل وقطعیت کے ساتھ قدیم ہندوستان کی کوئی تاریخ مرتب کرنا ممکن نہیں جو روم یا یونان کی تاریخ میں پائی جاتی ہے لیکن سوال اٹھتا ہے کہ تاریخ ہے کیا؟ اگر تاریخ کے صرف یہی معنی ہیں کہ شاندار کارناموں کے دیوانوں کے ناموں اور ناممکن لڑائیوں کا سلسلہ پیش کیا جائے تو ہندوستان کی تاریخ کا لکھنا مشکل ہوگا لیکن اگر کسی زیر تحقیق قوم کے بادشاہ کا نام معلوم کرنے کے مقابلہ میں یہ جاننا زیادہ اہم ہو کہ وہ لوگ کھیتی کے لیے ہل رکھتے تھے یا نہیں تو یقیناً ہندوستان کے پاس ایک تاریخ ہے۔ اپنی اس کتاب کے لیے میں تاریخ کی اس تعریف کو قبول کروں گا۔ ''تاریخ نام ہے پیداوار کے ذرائع و روابط کی مسلسل تبدیلیوں کے اس تذکرہ کا جو ترتیب زمانی کے ساتھ پیش کیا جائے۔'' اس تعریف کا یہ فائدہ ہے کہ تاریخ کو ایک ایسی شکل میں بھی لکھا جا سکتا ہے جو تاریخ کی داستانوں

کے ایک سلسلے سے جداگانہ نوعیت رکھتی ہو۔ اس لحاظ سے ثقافت کو بھی ماہرین علم الاقوام کے مفہوم کے مطابق پوری قوم کے ضروری و امتیازی طریق حیات سے تعبیر کرنا پڑے گا۔ آیئے ہم ان تعریفوں کا زیادہ غائر جائزہ لیں۔

بعض لوگ ثقافت کو خاص طور پر ذہنی اور روحانی اقدار کا ایک معاملہ سمجھتے ہیں اور اس کو مذہب، فلسفہ، قانونی نظام، ادب، فن اور موسیقی اور اسی نوع کی دوسری چیزوں کے مفہوم میں لیتے ہیں۔ بعض اوقات اس کی توسیع کر کے اس میں حکمران طبقے کے اوضاع و اطوار کی نفاستیں بھی شامل کر لی جاتی ہیں۔ ان دانشوروں کے مطابق تاریخ ایسی ہی ''ثقافت'' پر مبنی ہے اور اسی سے اس کو واسطہ رکھنا چاہیے اور اس کے علاوہ کوئی شے کچھ اہمیت نہیں رکھتی۔ اس قسم کی ثقافت کو تاریخ کا اصل محرک قرار دینے میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس طرح کی تین عظیم ترین رسمی و ظاہری ثقافتوں کا وسط ایشیاء میں سنگم ہوا۔ یعنی ہندوستانی، چینی اور یونانی ثقافتیں اور پھر ان میں دو عظیم مذہب آ کر مل گئے یعنی بدھ مت اور عیسائیت۔ اس علاقے کو کشان سلطنت کے تحت تجارت کے لحاظ سے مرکزی حیثیت کے ساتھ ساتھ بڑی سیاسی اہمیت حاصل تھی۔ آثار قدیمہ کے ماہرین کو اب بھی کھدائی میں خوبصورت یادگاریں وسط ایشیا میں ملتی ہیں۔ لیکن انسانی ثقافت اور بنی نوع انسان کی تاریخ میں اس ترقی یافتہ وسط ایشیا کا حصہ اب بھی بہت تھوڑا ہے۔ عرب حالانکہ کمتر ''ثقافت'' کے ماحول سے آئے تھے لیکن انہوں نے یونانی اور ہندوستانی سائنس کی عظیم تحقیقات کو محفوظ رکھنے، ترقی دینے اور آئندہ نسلوں تک پہنچانے میں بڑا کام کیا۔ البیرونی جیسے ایک ہنگامی وسط ایشیائی باشندے نے بھی جو کہ اس کام میں شریک تھا، وسط ایشیائی ثقافت کے ایک رکن کی حیثیت سے نہیں بلکہ اسلامی ثقافت کے ایک رکن کی حیثیت سے لکھا اور عربی زبان میں لکھا۔ منگولوں کی ''غیر ثقافتی'' فتح نے وسط ایشیا کے دور بہار کو ناقابلِ احیا حد تک تباہ و برباد کر دیا لیکن اس کا چینی ثقافت پر ایسا کوئی اثر نہیں پڑا بلکہ اس کو مزید ترقی کے لیے تحریک ملی۔

آدمی صرف روٹی پر زندہ نہیں رہتا لیکن ابھی تک ہم ایسی انسانی نسل پیدا نہیں کر سکے جو روٹی یا کم از کم کسی قسم کی غذا کے بغیر زندہ رہ سکے۔ صحیح معنوں میں غیر خمیری روٹی عہدِ حجری کے اواخر کی دریافت ہے اور غذا تیار کرنے اور اسے محفوظ رکھنے کے سلسلے میں ایک قابلِ ذکر ترقی ہے۔ اگرچہ مسیحی الٰہیات روح کی دنیا کو تمام مادی ملحوظات سے بلند تر مقام دیتی ہے پھر بھی عیسائیوں کی روزانہ عبادت کی ایک یہ دعا ہوتی ہے کہ ''آج کے دن ہمیں ہماری روزمرہ کی روٹی عنایت کر!'' ہر ایک ظاہری ثقافت کی بنیاد لازمی طور پر یہی ہوتی ہے کہ غذا پیدا کرنے والے کو اپنی پرورش کے

لیے جس قدر غذا کی ضرورت ہے اس سے زیادہ مقدار فراہم رہے۔ میسوپوٹامیہ کے پرشکوہ ''ذکور''معبد، عظیم دیوار چین، اہرام مصر یا عہدِ حاضر کی فلک بوس عمارتوں کو بنانے کے لیے ضروری ہے کہ ان تعمیر کے وقت فاضل غذا کا اسی قدر شاندار ذخیرہ موجود رہا ہوگا۔ فاضل پیداوار منحصر ہوتی ہے اس تکنیک اور ان آلات پر جن کا استعمال کیا جائے۔ ایک بری طرح غلط مستعمل مگر آسان اصطلاح میں یوں سمجھیے کہ اس کا انحصار ہوتا ہے جو ذرائع پیداوار پر فاضل مقدار، نہ صرف فاضل غذا بلکہ تمام دوسری پیداوار جس طریقے سے آخری استعمال کنندہ کے پاس پہنچتی ہے۔ اس کا تعین معاشرہ کی نوعیت کرتی ہے اور پھر وہ خود معاشرہ کی نوعیت کا تعین کرتا ہے۔ یہی عمل ورد عمل ''روابطِ پیداوار'' کہلاتا ہے۔ ابتدائی قدیم دور کے غذا تلاش وجمع کرنے والے انسان کے پاس فاضل مقدار بہت کم اور نا قابل لحاظ ہوتی ہے جس کو اکثر غذا اندوز جماعت کی عورتیں آپس میں تقسیم کرلیتی ہیں۔ ذرا اور ترقی ہوتی ہے تو یہ تقسیم کا کام خاندانی بزرگ، قبائلی سردار یا سرخیل کے سپرد ہو جاتا ہے اور اکثر وبیشتر خاندانی وحدتوں کے طریقے پر انجام پانے لگتا ہے۔ جب فاضل مقدار کثیر اور مرکوز ہو جاتی ہے تو کسی عظیم معبد کا پیشوا یا کوئی فرعون پروہتوں کی جماعتوں یا امرائے دربار کے ذریعے اس کو جمع اور تقسیم کرنے کا فیصلہ کرتا ہے۔ ایک غلام معاشرہ میں پیداوار اور مبادلہ ان کے ہاتھوں میں رہتا ہے جو غلاموں کے مالک ہیں لیکن یہ طبقہ بھی غالباً سابق پروہتوں، اُمراء اور سرخیلوں سے پیدا ہوا ہے جو کہ اب نئے امور سرانجام دے رہے ہیں۔ جاگیردارانہ نظام میں غلام رعیت پر گرفت رکھنے والا جاگیردار ہی اصل عامل ہوتا ہے۔ اس کا ثنی یا نقش ثانی یعنی تاجر اور سرمایہ دار بھی کاریگروں کی انجمنوں کے ساتھ لازمی طور پر ایسا ہی معاملہ کرتا ہے۔ تاجروں کا طبقہ صنعت کاری کے ذریعہ اپنی شکل تبدیل کر کے عہد سرمایہ داری میں داخل ہو جاتا ہے جس میں انسان کی محنت بھی ایک بازاری جنس بن جاتی ہے دراں حالیکہ اس کا جسم آزاد رہتا ہے۔ اس تمام صورت حال میں صرف ظاہر و باطن کے لحاظ سے کچھ فرق ہو سکتا ہے۔ برطانیہ میں جاگیردارانہ نظام کے نائٹ، لارڈ اور اُمراء کا مکمل سلسلہ موجود ہے اگرچہ پیداوار کے اولین خالق کی حیثیت سے غلام رعیت کا اب کوئی نشان باقی نہیں رہا۔ ان تمام اُمور کے باعث انگریزی معاشرہ پوری طرح بورژوائی نوعیت کا ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ عہد حاضر کے مکمل بورژوائی طبقہ کی سب سے پہلی اور سب سے اہم ترقی یافتہ شکل ہے۔ ایڈورڈ ہفتم کو ایڈورڈ کن فیسر کی چوبی کرسی پر اور اسی کے گرجا میں تاج نہیں پہنایا جا سکتا تھا لیکن وہ انگلستان جس پر ان دو بادشاہوں نے حکومت کی اسی اثناء میں نا قابل شناخت حد تک بدل چکا تھا۔ جدید دور کے آخری عظیم بورژوائی طبقے یعنی جرمنی اور

جاپان کے بورژواؤں نے شہنشاہ کی ذمہ داری کے پردے میں جاگیرداری کے ڈھانچے کو گراتے ہوئے جاگیرداری کی کچھ خاص صورتوں کو مزید تقویت دے دی۔

لازمی طور پر ہمیں ایک میکانکی جبریت کے نظریہ سے خود کو بہت دور رکھنا ہوگا خصوصاً ایسے وقت جب کہ ہم ہندوستان کے مسئلے پر غور کر رہے ہوں جہاں ظاہر پر انتہائی زور دیا جاتا ہے اور باطن کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اقتصادی جبریت سے کام نہیں چل سکتا۔ یہ بات ناگزیر نہیں اور صحیح بھی نہیں کہ دولت کی ایک خاص مقدار ایک خاص قسم کی ترقی کی طرف لے جاتی ہے وہ مکمل تاریخِ عمل بھی اولین اہمیت کا حامل ہے جس کے ذریعے معاشرہ کی تشکیل ہوئی ہے۔ شمالی اور جنوبی امریکہ کا سیم وزر جس نے وہاں کے اصلی باشندوں کو وحشی ہی رکھا تھا جب ہسپانوی ہاتھوں میں آیا تو اس نے محض جاگیردارانہ اور مذہبی رجعت پسندی کو مضبوط کیا۔ اسی دولت کے ایک حقیر حصے کو جب ایک اور دوسرے انگریز بحری کپتان لوٹ کر لائے تو اس نے انگلستان کو جاگیردارانہ عہد کی پستی سے اٹھا کر تجارتی اور بورژوائی دور تک پہنچانے میں نہایت زبردست سہارا دیا۔ ہر ایک منزل میں اعلیٰ ترین طبقات کے سابقہ نظریات کی باقیات کسی بھی سماجی تحریک پر زبردست دباؤ ڈالتے ہیں۔ خواہ یہ دباؤ روایت کی صورت میں ہو یا روایت سے بغاوت کی صورت میں۔ خود زبان بھی عملِ مبادلہ سے پیدا ہوئی کیونکہ نئے تجارتی سامان، نئے خیالات اور ان کے مطابق نئے الفاظ سب ساتھ چلتے ہیں۔ ذرائع پیداوار کے سلسلہ میں کسی بھی اہم ترقی کا نتیجہ آبادی کے اضافہ کی شکل میں رونما ہوتا ہے جس کے لازمی معنی یہ ہوتے ہیں کہ روابطِ پیداوار بھی مختلف ہو جائیں گے۔ جو سردار ایک سو آدمیوں کے معاملات کا انتظام وانصرام تنہا کر سکتا ہے وہ ایک لاکھ آدمیوں کے لیے یہ کام کسی مدد کے بغیر نہیں کر سکتا اس کے یہ معنی ہوئے کہ امراء کا ایک طبقہ یا بزرگ معززین کی ایک مجلس شوریٰ تخلیق کرنی پڑے گی۔ جس ضلع میں صرف دو چھوٹے چھوٹے قدیم قسم کے گاؤں ہوں اس کے لیے کسی حکومت کی ضرورت نہیں۔ لیکن اسی ضلع میں بیس ہزار بڑے بڑے گاؤں ہوں تو اس کے لیے ایک حکومت کا ہونا ضروری ہے اور وہ اس حکومت کا بار برداشت بھی کر سکتی ہے اس طرح ہمارے سامنے ایک عجیب پیچ در پیچ عمل ہے خصوصاً ہندوستان میں پیداوار کا ایک نیا مرحلہ کسی نہ کسی قسم کی ظاہری تبدیلی کی شکل میں خود کو آشکار کرتا ہے۔ جب پیداوار عہدِ قدیم سے وابستہ ہو تو وہ تبدیلی اکثر مذہبی ہوتی ہے۔ نئی صورت حال سے اگر پیداوار بڑھے تو اسے خوش آمدید کہا جاتا ہے اور اسے قیام واستحکام مل جاتا ہے۔ لیکن یہ چیز لازمی طور پر آبادی میں اضافے کا باعث ہوتی۔ اگر اس بالائی اضافہ کو افزائش کے دوران ہی پوری آبادی میں کھپا نہ دیا جائے تو اس

کا انجام آویزش ہوتا ہے۔ بعض اوقات اصلاح کے بھیس میں ایک انقلاب پرانی وضع کو توڑ ڈالتا ہے۔ بعض اوقات وہ طبقہ جیت جاتا ہے جس کی نسبتاً پرانی وضع قائم و محفوظ رکھنے میں فائدہ ہے۔ اس سے تعطل و جمود، انحطاط اور لاغری پیدا ہوتی ہے۔ ہندوستانی معاشرہ کا جلد ہی پختگی حاصل کر لینا اور بعد کے غیر ملکی حملوں کے سامنے عجیب سی بے بسی محسوس کرنا اس عام اصول کی صداقت کا ثبوت ہے۔

دیہی اور قبائلی سماج کے مطالعہ کی ضرورت:

ہندوستان کی تاریخ کس طرح لکھی جائے جب کہ اس قدر قلیل دستاویزی مواد دستیاب ہے؟ اگر ایسا ہے تو روم جیسے ملک کی ایک معدوم تہذیب کی تاریخ عہد حاضر میں کس طرح لکھی گئی۔ دستاویزات تو موجود تھیں لیکن اس کے بہت سے الفاظ جدید دور کے لوگوں کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتے تھے۔ یہ معنی باقیاتِ قدیمہ کے تقابلی مطالعہ سے حاصل کئے گئے۔ بعض افراد کے سکوں، مجسموں، قبروں کے پتھروں، یادگاروں اور کتبوں سے یہ امر ثابت شدہ تسلیم کر لیا گیا کہ ان افراد کا واقعی کوئی وجود رہا تھا۔ اس تصدیق نے دستاویزی ریکارڈ کو مزید وزن اور وقعت دی۔ ماہرین آثار قدیمہ نے ماضی کی بہت سی باقیات کو کھود نکالا۔ ادبی ماخذ اب اسی حد تک قابل اعتماد سمجھے جاتے ہیں جس حد تک ان کی اثریاتی طریقوں سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ علمِ آثارِ قدیمہ کی مدد سے ان دستاویزات سے یہ سمجھنا زیادہ آسان ہو جاتا ہے کہ ایک معدوم عہد کے لوگ واقعی کس طرح زندگی بسر کرتے تھے حالانکہ بعض خاص کلیدی الفاظ کے معنی اب بدل گئے ہیں۔ عہد ماضی کے آثار کی کھدائی اور دنیا کے دوسرے حصوں میں ابتدائی قدیم انسان کا سائنسی مطالعہ اس چیز کو ممکن بنا دیتا ہے کہ اک ایسی ثقافت کا خاکہ از سرِ نو مرتب کیا جا سکے جو کسی بھی قسم کی تحریری یادداشت سے پہلے زندہ تھی اسی کو تاریخ ماقبلِ تاریخ کا نام دیا جاتا ہے۔

ہندوستان میں بھی ان طریقوں کا استعمال کیا جاتا ہے اگرچہ وہ کافی نہ ہوں گے۔ ہندوستانی اثریات اس قدر ترقی یافتہ نہیں کہ واقعی اہم سوالات کو حل کر سکے یا اس نوع کے چند سوالات ہی پیدا کر سکے۔ بایں ہمہ ملک کو ایک زبردست موقع و فائدہ حاصل ہے جس کو حالیہ دور تک مؤرخ نے استعمال نہیں کیا تھا یعنی معاشرے کی مختلف تہوں میں قدیم اوضاع و اطوار کی ایسی باقیات موجود ہیں جن کی مدد سے آج سے قبل کے کلیتاً متنوع معاشرتی مدارج کا خاکہ از سرِ نو مرتب کیا جا سکتا ہے۔ معاشرہ کے ان قدیم مدارج و طبقات کو پانے کے لیے شہروں کو چھوڑ کر دیہی علاقہ

میں جانا ضروری ہے۔ اس تحقیق میں بعض اوقات ان اثرات کو نظر انداز کرنا ضروری ہوگا جو تعلیم، حالیہ سیاسی واقعات، سینما، ریڈیو اور اس تجارت کی وجہ سے دیہی ماحول پر پڑتے ہیں جن پر شہری مصنوعات کا غلبہ ہے۔ طویل فاصلوں پر تیز رفتار نقل و حمل کے جدید طریقوں نے بہت سی تبدیلیاں پیدا کر دی ہیں مثلاً ریلیں جو انیسویں صدی کے نصف آخر میں اور موٹریں جو 1925ء سے سڑکوں پر نقل و حمل کے لیے مستعمل ہوئیں۔ ان سب کے اثرات کا لحاظ رکھنا دشوار نہیں خصوصاً اس وسیع ملک کے ان دیہی حصوں میں جو زیادہ دور افتادہ ہیں۔ تفصیلات و جزئیات میں کچھ مقامی فرق ہوتے ہیں۔ ملک کے بعض حصے ایک یا دو منزلوں کو چھوڑ کر چھلانگ لگا گئے اور بعض اوقات تبدیلیاں ہی غلط ترتیب سے رونما ہوئیں۔ بہر حال جہاں تک حقیقی معنی میں اہم بنیادی بالیدگیوں اور ترقیوں کا تعلق ہے اس خاکے کے اصلی خطوط وہی رہتے ہیں۔

ہندوستان ابھی تک دیہاتوں کا ملک ہے۔ زرعی ترقی بہت وسیع ہوئی ہے اگرچہ زرعی طریقے ابھی تک ابتدائی قدیم نوعیت کے ہیں۔ دو ہزار سال تک زیر کاشت رہنے کے بعد اب بیشتر اراضی ایسی ہو چکی ہے کہ مویشی کی چرائی اور کھیتی باڑی کے لیے اس کا استعمال اس کی سکت سے زیادہ ہے۔ فی ایکڑ پیداوار بے حد کم ہے کیونکہ طریقہ ہائے کاشت بہت ابتدائی اور پرانے ہیں اور تقسیمِ زمین فی کس اتنی کم ہے کہ اسے منفعت بخش نہیں کہا جا سکتا۔ اگر ہوائی جہازوں سے دیکھا جائے تو اس سرزمین کی بڑی خصوصیت یہ نظر آئے گی کہ نقل و حمل کے ذرائع کم ہیں۔ مغربی یورپ یا ریاستہائے متحدہ امریکہ میں سڑکوں اور ریلوں کا جو گھنا جال نظر آتا ہے وہ یہاں مفقود ہے اس کے یہ معنی ہوئے کہ پیداوار کا ایک اہم حصہ مقامی ہے اور مقامی طور پر صرف ہو جاتا ہے۔ پیداوار کی یہی پس ماندہ ناقص اور مقامی نوعیت وہ چیز ہے جس کے باعث اتنی زیادہ تعداد میں قدیم قبائلی گروہ باقی رہ گئے ہیں اگرچہ وہ فنا کے بالکل کنارے کھڑے ہیں۔ تمام تر دیہی معیشت پر موسمی بارش یا مون سون کا غلبہ ہے۔ اس سے ہندوستان کے مختلف حصوں میں بیس انچ سے دو سو انچ تک سالانہ بارش ہوتی ہے اس میں کچھ کمی ہو تو اس کے معنی ہوتے ہیں قحط سالی یا مصنوعی ذرائع سے آبپاشی۔ بارش بیشتر جون سے ستمبر تک کے چار مہینوں میں محدود ہوتی ہے۔ لیکن مون سون کا آغاز جنوب کی نسبت شمال میں دیر سے ہوتا ہے۔ مشرقی ساحل پر آخری مون سون جداگانہ لہروں سے آتا ہے۔ یہ اختلافات ہر مقام پر ایک قدرے مختلف سالانہ موسمی دور پیدا کرتے ہیں۔ بھاری بارش کے باوجود ملک کا بیشتر حصہ (ایک ہوائی مشاہدے کے دوران) ہالینڈ اور انگلینڈ کے ہرے بھرے میدانوں کے مقابلے میں ایک صحرا کی مشابہت پیش کرتا ہے۔ گھاس غائب ہو چکی

ہے اور پانی مٹی کی بالائی سطح کو کاٹتا ہوا تیزی سے بہتا چلا جاتا ہے۔ یہ اس نئے زمانے کی ایک خصوصیت ہے۔ چنانچہ پچھلی صدی کے آخر میں جنگلات کا کم ہو جانا ایک سنگین مسئلہ بن گیا تھا قدیم تر زمانہ کے متعلق جس سے ہمارا واسطہ ہے یہ ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ بارش سے پیدا شدہ مسائل ملک کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتے تھے۔ پنجاب کے زیریں حصہ، سندھ اور راجستھان کے بیشتر علاقہ میں صحرائی یا قریب قریب صحرائی حالات طاری تھے لیکن یہاں کی مٹی سیلابی اور اتنی زرخیز ہے کہ آبپاشی یا تھوڑی سی بارش سے بڑی عمدہ فصلیں ملتی ہیں۔ گنگا کی وادی میں بھی مٹی سیلابی اور انتہائی زرخیز ہے۔ لیکن یہاں (اور بالائی پنجاب میں نسبتاً کم حد تک) بارش زیادہ زوردار ہوتی ہے اور کا نتیجہ یہ کہ قدیم تر ایام میں یہاں جنگل اور دلدلیں بہت تھیں بالخصوص مشرقی صوبہ جات متحدہ (یعنی موجودہ اتر پردیش) بہار اور بنگال میں۔ مغربی ساحل کے پہاڑوں اور آسام کے پہاڑوں میں بہت زیادہ کٹائی کے باوجود اب بھی بہت جنگل ہیں۔ ہموار ساحلی علاقہ جو اب جنگلوں سے صاف ہو چکا ہے۔ سال میں تین فصلیں ممکن نہیں ہیں۔ لیکن کسان صرف مقامی پیداوار کھا کر زندہ رہنے سے قاصر ہے۔ یہاں کی معیشت ''نقد فصلوں'' مثلاً ناریل پر انحصار رکھتی ہے۔ جنوبی جزیرہ نما کے متعلق ویران علاقوں اور وسطِ ہند کے جنگلوں میں معدنی وسائل کو ان کی مناسب حد تک صرف اب ہی ترقی دی جا رہی ہے۔ یہاں کے قبائلی لوگ علم الاقوام (مثلاً نیلگری پہاڑیوں میں ٹوڈا، بھیل، سنتھال، اراون وغیرہ) کے ماہرین کے مطالعے کی چیز ہیں۔ دکن کا جزیرہ نما حدب گھنے جنگلوں سے ڈھکا ہوا نہیں ہے اور نہ کبھی تھا۔ اس پر ادھر ادھر خشک پہاڑیاں ہیں جن پر کوئی درخت نہیں۔ ان کے مغربی حصے میں بسالٹ پتھر اور آگے جنوب مشرق میں گرینائٹ پتھر پایا جاتا ہے۔ اوسطاً یہاں کی مٹی اتنی زرخیز نہیں اگرچہ اس کے بعض خصوصی مقامات کی کالی مٹی بہت سی فصلوں بالخصوص کپاس کے لیے بہت اچھی ہے لیکن اسے باقاعدہ زیرِ کاشت لانے کے لیے بہت زیادہ ہل چلانے کی ضرورت ہے۔ گجرات اپنی مخصوص زردی مائل چکنی مٹی رکھتا ہے۔ ایسے ہی اختلافات ان علاقوں کے تاریخی ارتقا میں جھلکتے ہیں جو کہ ہر علاقہ میں ایک مختلف راستہ پر آگے بڑھا۔

اس متنوع جغرافیائی کیفیت اور عام گرم آب و ہوا نے مختلف مقامی تاریخ کے باعث دیہاتی باشندوں میں ایک غیر معمولی اندرونی تقسیم و تفریق کو راہ دی ہے۔ ہندوستانی سماج کی بڑی خصوصیت جو دیہی حصے میں شباب پر نظر آتی ہے ذات پات کا نظام ہے۔ اس کے معنی ہیں معاشرہ کا بہت سے گروہوں میں تقسیم ہو جانا جو پہلو بہ پہلو رہتے ہیں لیکن اکثر و بیشتر ایک ساتھ رہتے نظر

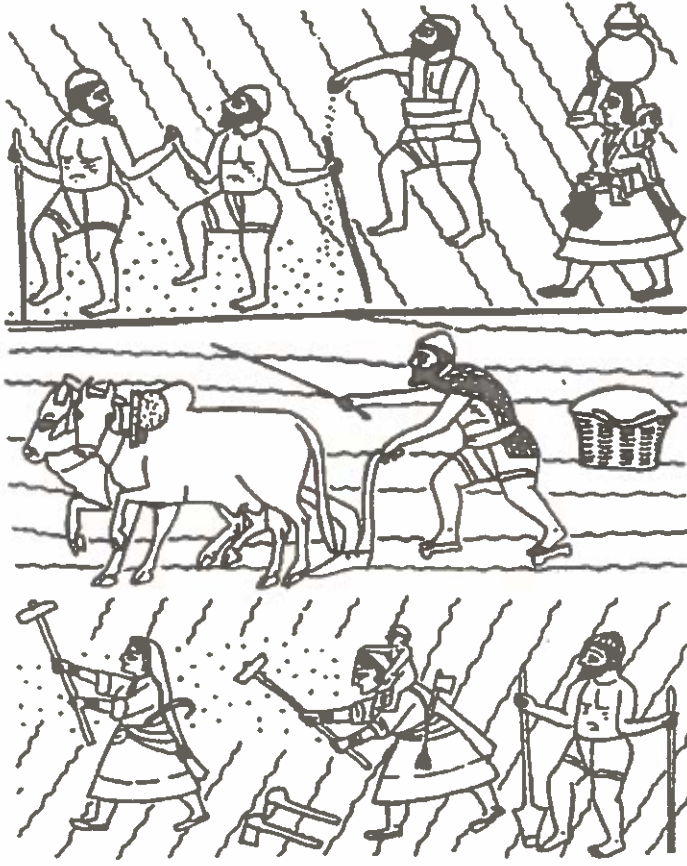
نہیں آتے۔ مختلف ذاتوں کے افراد مذہباً آپس میں شادی نہیں کر سکتے اگرچہ قانون اب اس ضمن میں مکمل آزادی دیتا ہے یہ بڑی ترقی بورژوا طرزِ زندگی کی رہین منت ہے جس کے باعث سیاسی اور اقتصادی فرقہ بندیوں کے علاوہ شہروں میں اب ذات پات غائب ہوتی جا رہی ہے۔ بیشتر دیہاتی لوگ پکا ہوا کھانا یا پانی نیچی ذات والوں کے ہاتھ سے نہیں لیتے یعنی ذات پات کی تقسیم ایک بھدے قسم کا طبقاتی نظام رکھتی ہے۔ عملی طور پر مختلف ذاتوں کے گروہوں کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی ہے۔ نظریاتی طور پر صرف چار ذاتیں ہیں یعنی برہمن یا پروہتوں کی ذات، چھتری یا جنگی عسکری لوگ۔ ویش یا تجارت پیشہ، زراعت پیشہ لوگ اور شودر یا سب سے نیچی ذات والے لوگ جو عام طور پر مزدور طبقہ کے مترادف ہیں۔ یہ نظریاتی نظام بھدے طور پر ایک معاشرتی طبقات کا نظام ہے لیکن عملی طور پر جو ذاتیں اور ذیلی ذاتیں تسلیم کی جاتی ہیں وہ مختلف نسل کے قبائلی گروہوں سے پیدا ہوئی ہیں۔ خود ان کے ناموں ہی سے یہ بات ظاہر ہے۔ چھوٹی مقامی ذاتوں کی اضافی حیثیت ہمیشہ اس بات پر منحصر ہوتی ہے کہ مشترکہ منڈی کا پھیلاؤ کتنا ہے اور اس میں کسی ذات کی معاشیاتی حالت کیسی ہے؟ اگر بہار کا ایک جولاہا مہاراشٹر میں اگر لیس چلا جائے یا کسی گاؤں میں یکایک منتقل کر دیا جائے تو وہاں اس کا کوئی ایسا واضح و متعین مقام نہ ہوگا جو خود بخود اس کو تفویض ہو جائے۔ لیکن بہار میں اس کا ابتدائی مرتبہ اس امر سے طے ہوتا ہے کہ جس دیہات کے ساتھ اس کا عام رابطہ رہتا ہے ان کے حلقہ میں اس کی ذات کو کیا مرتبہ حاصل ہے؟ کسی ذات کا یہ مرتبہ عام طور سے مختلف ذاتوں کی اضافی معاشیاتی قوت متعین کرتی ہے۔ ایک ہی ذات دو مختلف علاقوں کے نظام طبقات میں مختلف مراتب رکھ سکتی ہے۔ اگر یہ فرق کچھ مدت تک قائم رہے تو اس ذات کی جداگانہ شاخیں اکثر خود کو مختلف ذاتیں سمجھنے لگیں گی اور آپس میں شادی نہیں کریں گی۔ معاشیاتی پیمانے میں ایک ذات جس قدر نیچے اتر جاتی ہے، معاشرتی پیمانے میں بھی وہ مجموعی طور پر اتنا ہی نیچے پہنچ جاتی ہے۔ اس نظام کے سب سے نیچے سرے پر اب بھی ہمیں خالصتاً قبائلی گروہ ملتے ہیں جن میں سے بہت سے ابھی تک ''غذا اندوزی'' کی منزل میں ہی ہیں۔ ان کے چاروں طرف جو عام معاشرہ ہے وہ غذا جمع کرنے کے بجائے اب غذا پیدا کرنے والا ہے۔ اس لیے غذا تلاش و جمع کرنے کا کام ان بہت نیچی ذاتوں کے لیے عام طور پر بھیک مانگنے اور چوری کرنے میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے پست ترین گروہوں کو انگریزوں نے ہندوستان میں ''جرائم پیشہ قبائل'' کا نام صحیح طور پر دیا تھا کیونکہ یہ لوگ اپنے قبیلے سے باہر قانون و نظم کو ماننے سے عموماً انکار کرتے تھے۔

ہندوستانی سماج کا یہ نظامِ طبقات ہندوستانی تاریخ کے ایک بہت بڑے حصے کو منعکس بھی کرتا ہے بشرطیکہ اس کا مطالعہ تعصب کے بغیر عملی میدان میں کیا جائے۔ یہ بات آسانی سے واضح کی جاسکتی ہے کہ بہت سے ذاتوں کا پست تر سماجی اور معاشی درجہ محض اس وجہ سے ہے کہ انہوں نے حال یا ماضی میں غذا پیدا کرنے یا ہل چلا کر کاشت کا طریقہ اختیار کرنے سے انکار کیا۔ پست ترین ذاتوں میں بالعموم قبائلی مذہبی رسم، رواج، دستور اور اساطیر قائم رہتے ہیں۔ قدرے بلند ترین منزل پر ہمیں یہ مذہبی رسوم اور داستانیں اکثر دوسری متوازی روایات میں جذب ہو کر ایک عبوری کیفیت میں نظر آتی ہیں۔ ایک قدم اور اوپر دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ برہمنوں نے ان کو اپنے منشا کے مطابق ڈھالنے اور برہمن ذات کو پروہتائی برتری دینے کے لیے دوبارہ لکھ لیا ہے جو کہ پست ذاتوں میں عموماً برہمنوں کے ہاتھ میں نہیں ہوتی۔ اس سے ذرا اور اونچا اٹھیں تو ہم اس چیز تک پہنچتے ہیں جو ہندو ثقافت کہلاتی ہے یعنی وہ لکھی پڑھی روایات جس کا سلسلہ اکثر بہت قدیم تر زمانے تک پہنچتا ہے۔ لیکن دیوتاؤں اور راکھششوں کی یہ کہانیاں بنیادی طور پر بہت کچھ وہی ہیں جو پست تر گروہوں میں پائی جاتی ہیں۔ برہمنیت کا اصلی کام یہ رہا ہے کہ مختلف اساطیر کو ایک جگہ جمع کریں، انہیں داستانوں کے متحدہ ادوار میں پیش کریں، اور ایک بہتر ترقی یافتہ معاشرے کے فریم میں سجادیں۔ یا تو بہت سے اصلاً مختلف دیوتاؤں اور دینی مسلکوں کو ایک کیا گیا ہے یا کئی دیوی دیوتاؤں کو ملا کر ایک کنبہ یا دیوتاؤں کا شاہی دربار بنایا گیا ہے۔ بلند ترین مقام پر پہنچ کر ہمیں وہ فلسفیانہ ترقیاں اور بالیدگیاں ملتی ہیں جو ہندوستان کے عظیم ترین قائدین کی تخلیق ہیں۔ جس عہد میں یہ خصوصی فلسفیانہ مسلک پہلی بار پیش کیا گیا اس وقت یہ آخری تخلیقات عام طور پر ہندوستانی معاشرہ کے لیے ایک قابل لحاظ پیش رفت نہیں لیکن جب بعد میں معاشرہ اور آگے بڑھ چکا تھا اسی فلسفیانہ مسلک نے ہندوستان کو پس ماندہ رکھنے میں بہت بڑا کام کیا کیونکہ قدیم شدہ مذہبی فرقوں کے پیشواؤں نے اس مقام سے ذرا سا بھی ہٹنے سے انکار کر دیا جس کو اعلانیہ بانیانِ مسلک کا موقف قرار دیتے تھے۔ تاریخ خود مذاہب سے نہیں بنتی لیکن ان کی ترقی اور تبدیلی عملِ تاریخ کے لیے نہایت اچھا مواد ہوتی ہے۔ ہندوستانی سماج خود تشدد سے اس قدر ترقی پذیر نہیں ہوا جس قدر متواتر مذہبی تبدیلیوں سے۔ بیشتر ان اسباب کی بنا پر ہی یہ معاشرہ مزید ترقی سے قاصر رہا اور اس وقت بھی یہ ترقی کی ہی رہی جب بعد میں بہت کچھ جبر و تشدد اس پر لاد دیا گیا۔ بیشتر قدیم ہندوستانی بچی کچھی دستاویزات حد سے زیادہ مذہب اور رسومِ عبادات سے متعلق ہیں۔ ان کے لکھنے والوں کو تاریخ یا اصلیت سے واسطہ نہیں تھا۔ تاریخ نویسی کے وقت اگر ہندوستانی معاشرہ کی حقیقی ساخت کا

پہلے سے کوئی علم نہیں تو ان دستاویزات کو نچوڑ کر تاریخ اخذ کرنے کی کوشش سے یا تو کچھ بھی نتائج برآمد نہ ہوں گے یا وہی مضحکہ خیز نتائج حاصل ہوں گے جو ہندوستان کی بہت سی تاریخوں میں پڑھے جاسکتے ہیں۔

دیہات:

نہ صرف ذات پات بلکہ مذہب کے غلبہ وزور اور تاریخی شعور کے یکسر فقدان کی بھی صراحت کرنا ضروری ہے۔ ان میں سے آخری بات تو بالکل سادہ ہے اور دیہی زندگی کی سادہ لوحی اور دیہی پیداوار سے وابستہ ہے۔ گاؤں میں تمام تر اہمیت موسموں کے سلسلے کو حاصل ہوتی ہے۔ دوسری طرف وہاں کے حالات میں سال بہ سال افزائش پذیر تغیر بھی بے حد کم ہی ہوتا ہے جس پر توجہ کی جا سکے۔ یہی چیز غیر ملکی شاہدین کے دل میں ''مشرقِ لازمان'' کا احساس پیدا کرتی ہے۔ تقریباً ایک سو پچاس سال قبل مسیح کے بھارہٹ کی سنگ تراشی کے نمونوں میں بیل گاڑی اور دیہی جھونپڑیاں نظر آتی ہیں یا 200ء کے کشاں عہد کی منبت کاری کے نمونوں میں جو ہل اور ہل چلانے والا پیش کیا گیا ہے اگر وہ دفعتاً موجودہ زمانے کے ہندوستانی گاؤں میں نمودار ہو جائے تو کوئی ایک حرف بھی نہ کہے گا۔ ایسی صورت حال میں یہ بھول جانا آسان ہو جاتا ہے کہ زمین کے مقررہ قطعات پر قبلہ رانی کی مدد سے جو دیہی معیشت تشکیل پاتی ہے وہ خود ذرائع پیداوار میں ایک زبردست ترقی کا مفہوم رکھتی ہے۔ ایسی حالت میں روابطِ پیداوار بھی لازمی طور پر ''غذا اندوزی'' کی منزل کے مقابلہ میں اتنے ہی زیادہ پیچیدہ ہو جائیں گے۔ موجودہ زمانے کا ہندوستانی گاؤں خوفناک ترین مفلسی و بے بسی کا ایک ناقابل بیان تاثر دیتا ہے۔ شاذ و نادر ہی کہیں کوئی دکان نظر آتی ہے بجز ان دیہات کے جو دوسرے دیہات کے لیے بازاری مرکز کا کام دیتے ہیں اور نہ وہاں کوئی عمارت عامہ موجود ہوتی ہے سوائے شاید ایک چھوٹے سے مندر کے جو ممکن ہے محض سقفِ فلک کے نیچے واقع ہو۔ عناصرِ فطرت کے حملوں کے لیے کھلا ہوا۔ اشیائے صرف یا تو پھیری والوں سے یا چند کلیدی دیہات میں لگنے والے ہفتہ وار بازار سے خرید لی جاتی ہیں۔ گاؤں کی پیداوار کی فروخت بیشتر درمیانی بیوپاریوں یا دلالوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے جو ساتھ ہی ساتھ ساہوکار بھی ہوتے ہیں۔ دیہی معیشت پر ان کی گرفت اور بطورِ نتیجہ اہلِ دیہات کی قرض داری ایک ایسا مسئلہ ہے جسے سرکاری یا غیر سرکاری کسی ادارے نے ابھی تک چھوا نہیں اور ان خالی منصوبوں کے علاوہ کچھ نہیں

کیا جو کاغذ کی زینت بن کر رہ جاتے ہیں۔ مون سون کا موسم ختم ہوتے ہی بیشتر دیہات میں پانی کی ایک ترقی پذیر قلت محسوس ہونے لگتی ہے۔ پینے کا اچھا پانی تمام موسموں میں کم یاب ہوتا ہے۔ بھوک اور بیماری اس ہندوستان کے دو بھاری بھرکم متلازم رفیق ہیں۔ حفظانِ صحت کے اہتمام اور طبی امداد کا فقدان گاؤں کی روایتی بے حسی و مردہ دلی کو بڑی وضاحت سے نمایاں کرتا ہے جو کہ ہمیشہ ہی ملک کی سیاسی معیشت کا ایک بنیادی جز اور مطلق العنان حکومت کی ایک مضبوط محفوظ بنیاد ہوتی ہے۔ بایں ہمہ جو لوگ اس کلفت نکبت اور ذلت وخواری کی زندگی بسر کرتے ہیں ان سے حاصل کی ہوئی فاضل پیداوار ہندوستانی ثقافت و تہذیب کے لیے مادی بنیاد فراہم کرتی تھی اور اب بھی کرتی ہے۔ دیہی انفعالی فلاکت و مصیبت کی ظاہری یکساں شکل و صورت بہت سے اندرونی فرق کو پوشیدہ رکھتی ہے۔ لوگ بھاری اکثریت میں چھوٹے چھوٹے کھیتوں والے دیہاتی ہیں۔ ان میں چند خود کفیل ہیں۔ چند ایسے بھی ہیں جو ترقی کر کے ایک کولک (Kulak) طبقہ کی حیثیت سے طاقت حاصل کر سکتے ہیں جس کو فی الحقیقت حالیہ قوانینِ اراضی کے ذریعے طاقت ور بنایا جا رہا ہے۔ بیشتر زیادہ زرخیز اراضی ان لوگوں کے پاس ہیں جو دیہاتی نہیں ہیں اور نہ زمین پر محنت کرتے ہیں۔ بڑے بڑے زمین دار عموماً غیر حاضر باش ہیں۔ زمین پر ان کی ملکیت کے حقوق جاگیرداری کے زمانے سے چلے آتے ہیں۔ انگریزوں کے آنے پر ان میں سے متعدد لوگ جاگیردارانہ پابندیوں سے چھٹکارا پا کر بورژوائی مالکانِ زمین بن گئے تھے۔ لیکن انگریزوں نے تمام مالکانِ اراضی کا اندراج کر لیا اور نقد ٹیکس مقرر کر دیا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ آج کوئی بھی گاؤں خود کفیل نہیں ہو سکتا۔ انتہائی الگ تھلگ رہنے والے دیہاتیوں کو بھی کچھ نہ کچھ فروخت کرنا ہی پڑتا ہے نہ صرف اس لیے کہ اپنی ضرورت کا تھوڑا سا کپڑا اور گھر کا سامان خرید سکیں بلکہ اس لیے بھی کہ کوئی ٹیکس یا کرایہ ادا کر سکیں۔ ایسے گاؤں مکمل طور پر خود کفیل ہو ہی نہیں سکتے تھے۔ ہندوستان کے بیشتر حصے میں کپڑا ایک جسمانی ضرورت نہیں اگر چہ یہ ایک سماجی ضرورت بن گیا ہے۔ لیکن نمک ہمیشہ ہی ایک ناگزیر ضرورت رہا ہے۔ باقاعدہ زراعت کا کام شروع کرنے سے قبل کچھ مقدار میں دھاتوں کی فراہمی بھی ضروری تھی۔

شکل ۱: ہل چلانا، ڈھیلوں کا توڑنا، بیج بونا، اور دانوں کو ہل سے بنی ہوئی نالیوں میں دبانا، اناج غالباً گیہوں ہے۔ انیسوی صدی کے ایک فارسی مخطوطے سے ماخوذ جو انڈیا آفس لائبریری (Oriental Volume No.71) میں ہے۔ مقام کشمیر ہے لیکن ہندوستان کے دوسرے حصوں میں ان کاموں میں بڑا فرق ہو گا کہ کسانوں کا لباس مختلف ہو گا۔

ضرورت کی یہ دونوں چیزیں گاؤں میں پیدا نہیں ہوتیں بلکہ باہر سے حاصل کرنی پڑتی ہیں۔ بظاہر ''لازمان'' اور وقت سے آزاد نظر آنے کے باوجود گاؤں بھی تجارتی جنس کی پیداوار

سے وابستہ ہے جو کہ بورژوا معیشت کے ضمن میں آتی ہے۔ بایں ہمہ یہ بات سچ ہی رہتی ہے کہ ہندوستانی گاؤں بیرونی دنیا سے تقریباً منقطع اور خود منقسم ہوتا ہے۔ جب آبادی کی بے حد زیادتی کونکن اور مالا بار کے لوگوں کو دور کے بڑے شہروں میں جا کر محنت مزدوری کرنے اور روپیہ گھر بھیجنے پر مجبور کرتی ہے تو صرف اسی وقت شہری اقتدار براہ راست محسوس ہوتا ہے ورنہ ابتداً ان کا رابطہ باہر سے تو صرف دورے پر آنے والے سرکاری ملازمین کے ذریعے ہوتا ہے جو شاذ و نادر ہی گاؤں کے متعلق خود کو زحمت دیتے ہیں جب تک کہ ٹیکس کی رقم بقایا نہیں ہوتی۔ آج کل ووٹ لینے والے سیاست دان پانچ سال میں ایک بار ضرور آتے ہیں ظاہر ہے کہ اس قسم کی معیشت میں تجارتی جنس کی فی کس پیداوار بھی کم ہوتی ہے۔ تجارتی جنس استحصال کی ایسی چیز ہے جو مبادلہ کے ذریعہ آخری استعمال کنندہ کے ہاتھوں میں پہنچتی ہے۔ کوئی چیز اپنے لیے یا اپنے کنبہ اور رشتہ داروں کے لیے پیدا کرتا ہے اور پھر ایسی مختصر جماعت کے اندر وہ صرف ہو جاتی ہے یا زمیندار یا اس سے بھی بڑا حاکم اسے بغیر دام دیے لے جاتا ہے تو وہ چیز ی تجارتی جنس نہیں ہوگی۔ بعض قسم کی پیداوار کے لیے خاص قسم کا تکنیکی علم ضروری ہے اگرچہ ہندوستانی گاؤں بہت کم دھات استعمال کرتا ہے مگر دیہاتی کو برتنوں بالعموم مٹی کے برتنوں کی لازمی ضرورت ہوتی ہے اس کے یہ معنی ہوئے کہ ایک کمہار کا ہونا ضروری ہے، اسی طرح ایک لوہار بھی چاہیے جو اوزاروں کی مرمت کرے اور ہلوں کے پھل بنائے اور ایک بڑھئی بھی درکار ہے جو مکان اور سادہ ہل بنا سکے۔ وغیرہ وغیرہ۔ پروہت کے لیے ضروری ہے کہ گاؤں کو جو بھی مذہبی رسوم کی ضرورت محسوس ہو ان کو پورا کرے۔ عام طور پر ایک برہمن ہوتا ہے اگرچہ بعض کم تر مذہبی فرقوں میں یہ پابندی نہیں ہے کچھ پیشے مثلاً حجام کا کام اور مردہ جانوروں کی کھال اتارنا، چھوٹے اور کم درجے کے کام ہیں پھر بھی حجام کا کام اور چمڑے کا سامان ضروری ہے۔ اس سے گاؤں میں ایک حجام اور ایک موچی کی ضرورت پڑتی ہے جو فطری طور پر مختلف ذاتوں کے ہوتے ہیں۔ عام حالات میں ان میں سے ہر پیشہ ایک الگ ذات بن جاتا ہے۔ جو قرونِ وسطیٰ کی پیشہ ورانہ برادری (Guild) کا ہندوستانی قائم مقام ہے۔ بہ ظاہر اس قسم کے اہلِ حرفہ کی ناگزیر خدمات ہر ایک گاؤں کے لیے حاصل کرنا بظاہر خود مختتم ہندوستانی دیہی معیشت کا ایک بڑا مسئلہ تھا اگرچہ یا لوگ ذات کے لحاظ سے دیہاتیوں کی ایک بڑی اکثریت سے اور خود ایک دوسرے سے الگ تھلگ تھے۔

شکل 2: دھان کی کاشت، کیاریاں دیکھیے جہاں سے تخمی پودوں کو اکھاڑ کر انہیں دوسری تیار شدہ کیاریوں میں ٹخنے تک گہرے کیچڑ میں لگایا جاتا ہے۔ پانی دینے کی آڑیں (نالیاں) بھی نظر آ رہی ہیں۔ زمین میں پانی بھرنے سے پہلے ہل چلایا جاتا ہے ورنہ بیلوں کی جگہ بھینسوں کو جوتنا پڑتا ہے۔ پنیری کو دوسری جگہ لگانے سے پہلے جڑوں کو عموماً ایک قسم کی کھاد میں بھگو دیا جاتا ہے۔ خالی کیاریاں میں تب پھلیاں بوئی جاتی ہیں۔ اس طرح خود بخود فصل باری باری بوئی جاتی ہے۔ اس شکل کا ماخذ بھی وہی ہے جو شکل نمبر ا کا ہے۔

شکل 3: بازار یا باورچی خانہ کے لیے ترکاریاں۔ آدمی ایک کھدے ہوئے کنوئیں ''شروف'' کے ذریعے پانی نکالتا ہے۔ ایک لمبی لکڑی کے ایک طرف بھاری وزن ہوتا ہے اور دوسری طرف ایک برتن بندھا ہوتا ہے۔ عورت اس بات کا خیال رکھتی ہے کہ گاجر اور دوسری سبزیوں کو نالیوں کے ذریعہ ٹھیک طور پر پانی ملتا رہے۔ اس شکل کا ماخذ بھی وہی ہے جو شکل نمبر ا کا ہے۔

گاؤں کا ایک عام باشندہ اس طرح کے مختلف پیشے نہیں کر سکتا تھا اور یہ پیشہ ور لوگ اپنے پیشے کی ذات کے علاوہ دوسری ذات میں شادی نہیں کر سکتے تھے۔ اوسط درجے کا ایک گاؤں زیادہ سے زیادہ ایک پیشے کے خاندان کا متحمل ہو سکتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ نقل وحمل کے وسائل بھی مشکل تھے اور تجارتی اجناس کا نقل پیداوار یعنی تجارتی اجناس کی فی کس پیداوار کم تھا۔ دیہات کی خدمات کرنے کے لیے تجارتی اجناس پیدا کرنے والوں کی حیثیت سے بڑھئی یا لوہاروں کی ایک

بستی کا قیام ابتدائی ہندوستان کی تاریخ کے چند مختصر زمانوں کے سوا ناممکن تھا لہٰذا کاریگروں کو باقاعدہ ومعین طور پر معاوضہ کی ادائیگی ایک ایسا مشکل مسئلہ تھا جس کو مبادلہ اجناس کی معیشت صرف اس بنیاد پر حل نہیں کر سکتی تھی کہ جتنی مالیت کی محنت کرواتی ہی مالیت کی جنس لے لو۔ خصوصاً ایسی حالت میں جب کہ اشیا کی مانگ بالکل بے قاعدہ وغیر معین رہتی تھی۔ پھر کاریگروں کو دیہات کی خدمت کرنے پر کس طرح رضامند کیا جائے؟ اس مسئلہ کا جو حل تلاش کیا گیا وہ نئے ڈھنگ کا ایک ہوش مندانہ طریقہ تھا جو ہندوستان کی سست عملِ معیشت کے لیے بالخصوص جاگیرداری کے زمانے میں ریڑھ کی ہڈی کا کام کرتا رہا۔ دیہاتی علاقہ میں اس نظام کی باقیات ابھی تک نظر آتی ہیں اگرچہ نقد ادائی کا اصول استقلال کے ساتھ پرانے طریقوں کی جگہ لیتا جا رہا ہے۔ وسائل نقل وحمل آسان تر ہو گئے ہیں اس لیے دورہ لگانے والے حجام یا کمہار اب عام ہیں۔ ٹین کے ڈبوں اور دھات کے برتنوں نے کمہاروں کی تعداد کم کر دی ہے۔ جواب زیادہ تر مال کی نقد فروخت کی بنیاد پر کام کرتے ہیں لیکن کمہار کچھ مذہبی رسوم کی تکفیل بھی کرتا ہے جو ممکن ہے قبل تاریخ کے اس دور سے چلی آتی ہوں جب کہ مردے کی خاک واستخواں وغیرہ مرتبان میں رکھ کر دفن کی جاتی تھیں۔ ان رسوم میں ایسا اضافہ ہو چکا ہے کہ چند کم تر ذاتوں میں کمہار معنوی اعتبار سے ایک پروہت بن گیا ہے۔ ہڈی بٹھانے میں مٹی کے پلاستر کی ایجاد ہندوستانی کمہار کی رہین منت ہے۔ اسی طرح جنگ میں یا بیماری کے باعث ناک کی بگڑی ہوئی شکل کو پلاسٹک جراحی کے ذریعے درست کرنا، غریب و حقیر حجام کی دریافت تھی۔ ان دونوں طریق علاج پر اٹھارویں صدی میں بڑے وسیع پیمانے پر عمل کیا جاتا تھا لیکن معالجوں کی نیچی ذات اور سائنس کے ساتھ ان سے اونچے درجے کے لوگوں کے حقارت آمیز رویہ نے مغرب کی طرح یہاں بھی ان چیزوں کو پوری طرح پنپنے نہیں دیا۔ گاؤں کے اندر اور اس کے باہر بھی کاریگر، کسان اور پروہت کے درمیان ساری تفریق ذات کی بنیاد پر ہے۔ جہاں جنگل قریب ہیں وہاں مغربی گھاٹ کے کتھکاری یا بہار کے منرطا اور اراون قوم کے لوگ اب بھی نظر آ سکتے ہیں جو بمشکل ہی اس منزلِ ارتقاء سے آگے قدم نکال سکے ہیں جب کہ انسان تلاش کر کے اپنی غذا حاصل وجمع کرتا تھا۔ زندگی کے آخری کنارے پر کھڑے ہوئے یہ قبائلی لوگ بیماری۔ شراب خوری، جنگلوں کے غائب ہو جانے اور تہذیب کے ترقی پانے نیز ساہوکاروں کی وجہ سے مٹتے جا رہے ہیں۔ اگر یہ لوگ کاشت کریں بھی تو بدلتے ہوئے قطعات پر

اس کی نوعیت ایسی ہوتی ہے گویا درخت گرائے اور جلا ڈالے۔

اگر یہ لوگ ان غریب ترین کسانوں کے ساتھ جن کے پاس باقاعدہ زمین بھی ہے بے قاعدہ مزدوروں کی حیثیت سے کام کریں تو ان کو کم مزدوری ملتی ہے اور عموماً وہ بھی نقد نہیں بلکہ جنس میں۔ اصولاً ان کو فصل کی کٹائی کے بعد بالیں جمع کرنے کا بھی حق حاصل ہے خواہ انہوں نے کام میں مدد کی ہو یا نہ کی ہو۔ بعض شکار اور غذا کے مکوڑے۔ گھونس اور چوہے۔ دیہاتی کھیتی باڑی کا ناکارہ فضلہ اور بھوسہ۔ سانپ کور بندر تک اپنی خوراک کی کمی کو پورا کرنے کے لیے یہ لوگ کہاں جاتے ہیں (جس کا تصور بھی دوسرے بیشتر ہندوستانیوں کے لیے خوفناک ہے) یہ لوگ اب بھی دیہاتیوں کی بہ نسبت کہیں زیادہ مہلک پیمانے پر جادو ٹونے کا استعمال کرتے ہیں۔ کم از کم اخباروں سے تو یہی معلوم ہوتا ہے۔ جو چند سال کے وقفوں سے ایسی کوئی نہ کوئی خبر شائع کرتے رہتے ہیں کہ قبائلی مرد عورتوں کے گروہ مذہبی قتل (انسانی قربانی) کے شبہ میں گرفتار اور زیر مقدمہ ہیں۔ ان کے قدیم قبائلی دیوتا پست تر درجے کے دیہی دیوتاؤں کے ساتھ کچھ مشترک خصوصیات رکھتے ہیں۔ بسا اوقات یہ لوگ گاؤں کے دیوتاؤں کو پوجتے ہیں اور گاؤں والے ان کے دیوتاؤں کو مانتے ہیں۔ گاؤں کے تہواروں یا میلوں کے متعلق جن میں بہت سے دیہاتی کافی فاصلہ سے آتے ہیں یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ان میں سے اکثر کی شروعات کسی نہ کسی قدیم قبیلے سے ہوئیں خواہ اس قبیلے کا اب نام ونشان بھی باقی نہ ہو۔ گاؤں کے مقامی مذہبی فرقوں کے نام بھی ایسے ہی قدیم آغاز کو ثابت کرتے ہیں۔ دیہاتوں کی ایک ذات کا نام بھی اکثر وہی ہوتا ہے جو اس حلقے کے کسی قدیم قبیلے کا ہوتا ہے۔ یہ دو گروہ اب آپس میں شادی نہیں کرتے کیونکہ دیہاتی ایک بلند ترین ہستی بن گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ غذا کی فراہمی کا فرق نیز زیادہ اور باقاعدہ خوراک چند نسلوں میں ہی جسمانی ترکیب وساخت بلکہ خود چہرے کے نقشے کو تبدیل کر دیتی ہے۔ بایں ہمہ مشترکہ اصل کے کچھ نہ کچھ نشانات باقی رہ جاتے ہیں اور تسلیم بھی کیے جاتے ہیں جس کا اظہار بعض اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ ایک مشترکہ سالانہ پوجا خصوصاً ماتا دیویوں کی پوجا کی جاتی ہے جن کے عجیب ومخصوص نام ایسے ہوتے ہیں کہ وہ دوسرے دیہات میں کسی کو بھی معلوم نہیں ہوتے۔ لیکن دیہاتی دیگر بلند تر دیوتاؤں کو بھی پوجتا ہے جو مقامی دیوتاؤں سے ایک درجہ اوپر ہوتے ہیں۔ وہاں ایک ''کھیتوں کا محافظ'' بھی ہوتا ہے۔ یہ محافظ عام طور پر محنت کارانہ نقش کی صورت میں ایک

ناگ ہوتا ہے جس کو ایک دیوتا کا الوہی مرتبہ حاصل ہے۔ ''بزرگوں کی یادگار'' پتھر کی ایک لمبی سیل کے ذریعے قائم کی جاتی ہے جس پر ایک انسانی جوڑے کا ابھرا نقش ہوتا ہے۔ ان کی پوجا عام طور پر ان قطعہ زمین کے ایک گوشہ میں کی جاتی ہے جو اس جوڑے کی حقیقی اولاد در اولاد کے قبضہ میں نسلوں سے چلا آ رہا ہے۔ بھنسا دیو (مہا سوبا) پورے علاقوں میں کسانوں کا عام دیوتا ہے اگرچہ ہر کسان اس کی ایک مختلف مورتی رکھتا ہے۔ دوسرے چھوٹے دیوتاؤں کو ہل چلانے، بیج بونے، فصل کاٹنے اور غلہ گاہنے کے ایام میں خوش کرنا ضروری ہوتا ہے۔ وتال ایک بوسگال دیو یعنی خبیث روحوں کا راجہ ہے لیکن عمدہ بھی ہوتا ہے۔ ان سے اور اوپر کے درجے میں برہمنوں کے دیوتا شیو۔ وشنو، وشنو کے اوتار جیسے رام کشن اور ان کی ازدواج دیویوں کا شمار ہوتا ہے۔ کہیں کہیں کسی قدیم مقامی دیوتا یا دیوی کو اور برہمنی ادب میں پائے جانے والے کسی دیوتا کو ایک ہی مانا جاتا ہے۔ قدیم تر دیوتاؤں کو ختم نہیں کیا گیا بلکہ ان کو اسی شکل میں قبول کر لیا گیا یا حسب موقع بنا لیا گیا اس طرح برہمنیت نے اس چیز میں کچھ اتحاد ویکجہتی کی کیفیت پیدا کر دی جو ایک مشترک رشتے کے بغیر محض منتشر سماجی ٹکرے بن کر رہ جاتی۔ ہندوستان کی تاریخ میں یہ عمل ایک زبردست فیصلہ کن اہمیت کا حامل ثابت ہوا کیونکہ پہلے تو اس نے ملک کو ترقی دے کر قبیلہ سے سماج تک پہنچایا اور پھر اس کو توہمات کی گندی دلدل میں پھنسا کر آگے بڑھنے سے روکے رکھا۔ دیہاتی روایت کے ذریعے ہندوستان کی تاریخ کے مطالعے میں جو دشواری پیش آتی ہے وہ فن تاریخ اور تسلسل زمانی کا فقدان ہے۔ پچاسی سال پہلے جو واقعات گزرے تھے اور پانچ سو سال پہلے جو روایات بنی تھیں وہ دیہاتی کے لیے ایک ہی سطح کی چیزیں ہیں کیونکہ اس کی زندگی تو موسم بہ موسم چلتی ہے۔ چار ''یگ'' یعنی نسلِ انسانی کے میعادی ادوار زمانی جن کا تذکرہ ہندوستانی اساطیر میں باقی ہے بہت ٹھیک ٹھیک موسم کی چار تبدیلیوں کو ہو بہو ظاہر کرتے ہیں۔ عام عقیدہ کے مطابق ان کا اختتام ایک آفاقی طوفان یا سیلاب پر ہوتا ہے جس کے بعد یہ چکر ہو جاتا ہے۔ تقریباً یہی کچھ ہر ایک مون سون کے بعد دیہاتی علاقہ میں واقع ہوتا ہے۔ ہر ایک سال بہت کچھ ایسی نوعیت کا ہوتا ہے جیسے دوسرے سال اور کوئی فرق ہوتا ہے تو صرف یہ کہ بعض میں فصل اچھی ہوتی ہے اور بعض میں قحط سالی اور وبا کا سامنا ہوتا ہے۔ کوئی تحریری یادداشت نہیں رکھی جاتی کیونکہ دیہاتی قریب قریب یکسر ناخواندہ ہوتا ہے۔ اس حالت میں جب کہ سکولی تعلیم کسی حد تک پا چکا ہو دیہی طریقہ زندگی ایسا ہوتا ہے کہ یہ

خواندگی ایک دیہاتی کے لیے کسی مصرف کی نہیں ہوتی اور وہ آہستہ آہستہ جہالت کی تاریکی میں واپس نچلا جاتا ہے۔ ایک اوسط درجے کے گاؤں میں کتابیں، اخبار یا اس قسم کا مطالعہ کا کوئی بھی مواد داخل نہیں ہونے پاتا اس لیے دیہی روایت کے جزیات کو الگ کرنے کے لیے خاص احتیاط کرنی ضروری ہے۔ دوسری طرف سے اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بہت قدیم رسم ورواج کسی خاص صوری تبدیلی کے بغیر کس طرح آج تک زندہ رہ سکتے ہیں۔ بسا اوقات جاگیردار، امیر یا برہمن پروہت ان مقامی رواجوں کو شاید قدرے سطحی جلا دے کر اپنا لیتا تھا۔ ہم نے تاریخ کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق تاریخ اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ ہندوستان کے دیہات میں جلوہ فرما دیکھی جا سکتی ہے بشرطیکہ انسان کے پاس اس تاریخ کا مطالعہ کرنے کے لیے ضروری بصارت موجود ہو۔

مختصر اعادہ:

سابقہ صفحات میں پہلی بات یہ بتائی گئی ہے کہ ہندوستان کے مقتدر طبقہ اور ہندوستان کی شہری زندگی پر غیر ملکیوں کی چھاپ لگی ہوئی ہے جنہوں نے پیداوار کا بورژوائی طریقہ ہندوستانیوں پر لاد دیا۔ دوسری بات یہ کہ عام دیہی علاقہ اور ہندوستانی مذہبی اداروں پر ایسے نہ مٹنے والے نشانات موجود ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا عہد قدیم ترین ابتدائی طریقِ حیات ہندوستان کے بہت سے حصوں میں ممکن رہ چکے ہیں اور اب بھی ممکن ہیں۔ ان دونوں میں سے پہلا بیان بالعموم تسلیم کیا جاتا ہے اگرچہ حب الوطنی کی وجہ سے بہت سے لوگ جدید ہندوستانی تاریخ میں غیر ملکی حملہ آوروں کے کردار کی قدر و قیمت بہت کم مانتے ہیں۔ دوسرا بیان وسطی طبقے کے بیشتر ہندوستانیوں پر غیظ وغضب طاری کر دیتا ہے۔ کیونکہ وہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کے ملک کا مضحکہ اڑایا گیا ہے یا خود ان کے وقار کی سبکی کی گئی ہے۔ قدیم ترین ابتدائی ثقافتیں نہ تو مضحکہ خیز ہوتی ہیں اور نہ بے وقار جب تک کہ جاگیردارانہ یا بورژوا نظام کی بدترین ضمنی پیداواروں سے ان کا رابطہ ان کو پستی میں نہیں دھکیل دیتا۔ ہندوستان کی ترقی اپنی مخصوص نوعیت میں دوسرے ملکوں سے زیادہ "مہذب" تھی۔ قدیم تر مذہبی مسالک وطریق کو طاقت کے ذریعہ مٹایا نہیں گیا بلکہ ان کو ضم کر لیا گیا۔ توہم پرستی نے تشدد کی ضرورت کو کم کر دیا۔ اس سے کہیں زیادہ بے رحمی وبہیمیت کی ضرورت

پڑتی اگر ہندوستانی تاریخ کی نشوونما بھی ان خطوط پر ہی ہوئی ہوتی جن پر یورپ یا شمالی جنوبی تاریخ نے ترقی کی۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستانی تاریخ کا راستہ چند زبردست امتیازی خصوصیات پیش کرتا ہے۔ ان کا مجمل طور پر جائزہ لینا ضروری ہے تاکہ بعد میں غلط فہمی پیدا نہ ہو سکے۔ جہاں تک مسلسل تذکروں، بادشاہوں کی فہرستوں، تاریخ وار واقعات کے بیانات، اہم لڑائیوں کی تاریخوں اور حکمرانوں اور ثقافتی شخصیتوں کے سوانح حیات کا تعلق ہے کوئی ہندوستانی تاریخ ایسی ہے ہی نہیں جو قابلِ مطالعہ ہو۔ اگر اتفاقاً کسی کتاب میں قاری کو قدیم ہندوستان سے متعلق اس قسم کی مفصل یا شخصی واقعاتی تاریخ ملے تو اسے (بعض ہندوستانی ریلوے ٹائم ٹیبلوں کی طرح) ایک رومانی افسانہ سمجھ کر محظوظ ہونا تو چاہیے لیکن اس پر یقین نہیں کرنا چاہیے۔ اس صورت حال کی دوسری انتہا پر کچھ غلط فہمی کا بھی امکان ہے۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ انسانی سماج نے پیداوار کی مندرجہ ذیل صورتیں بالترتیب پیش کی ہیں۔ قدیم قبائلی اشتمالیت۔ سر قبیلی حکومت (جیسا کہ عہد نامہ عتیق میں حضرت ابراہیمؑ) یا ایشیائی طریقہ (جس کی کوئی تعریف موجود نہیں)۔ قدیم یونان وروم کے غلام معاشرے، جاگیرداری، بورژوا طریقہ اور کچھ ملکوں میں اشتراکیت۔ ہندوستانی تاریخ اس بے لوچ ڈھانچے میں بھی پوری طرح ٹھیک نہیں بیٹھتی۔ اول تو یہ کہ جیسا پیشتر دکھایا جا چکا ہے ہر ملک کے تمام حصے بہ یک وقت ایک ہی تمدنی منزل میں نہ تھے۔ ملک کے تقریباً ہر حصے میں ہر ایک منزل پر سابقہ کئی منزلوں کا بالائی نظام پیداواری اور صوری نظام کے ساتھ باقی وقائم رہ جاتا تھا۔ کچھ ہمیشہ ہی ایسے رہ جاتے تھے جو قدیم تر طرز وطریقہ کے ساتھ بڑے ضدی انداز میں چپکے رہ سکتے تھے اور رہتے تھے۔ بہر حال ہمیں ہر ایک خصوصی نظام کے صرف اس دور پر توجہ مرکوز کرنا چاہیے جب وہ اس حد تک غلبہ حاصل کر چکا ہو کہ ہمیں صرف ایک طریقے پر زور دیا جائے جو کہ اس حد تک ملک پر چھایا رہا جیسا کہ اس ملک کے بیشتر حصے پر اس کا چھا جانا لازمی ہو جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کسی بھی دور میں ہندوستان کے اندر قدیم یورپی معنوں میں رسمِ غلامی کا پانا ناممکن ہے۔ کچھ ہندوستانی قدیم ترین زمانے سے اس صدی کے وسط تک آزاد نہ تھے اسی وقت جب کہ یہ سطور لکھی جا رہی ہیں ایک شائع شدہ اطلاع میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ کیرالہ میں کچھ خاص قبائلی لوگ اب بھی جانوروں کی طرح کھلے بازار میں فروخت کیے جا رہے ہیں لیکن ان مملوکہ

غلاموں کے رواج کی اہمیت پیداوار کے روابط میں اور پیداوار کے لیے محنت کشی فراہم کرنے کے سلسلہ میں نا قابلِ اعتنا تھی۔ جن غلاموں کی فاضل پیداوار غصب کی جاسکتی تھی ان کی جگہ قدیم تر زمانے میں سب سے نیچی ذات کے افراد یعنی شودروں نے لے لی تھی۔ جاگیرداری کے زمانے میں خریدے ہوئے یا اغوا کیے ہوئے غلام زیادہ اہم بن گئے کیونکہ ان کی وجہ سے حکمران یا جاگیردار اپنے پیروکاروں کا کم محتاج ہوتا تھا۔ یہ مشکل ہی وہ غلامی ہوسکتی تھی جو قدیم روم و یونان میں پائی جاتی تھی کیونکہ جاگیردار، امراء شاہی غلاموں کو جاگیردارانہ نظامِ حکومت کے لیے ہمیشہ ہی خطرناک سمجھے جاتے تھے۔ مزید براں اس قسم کا کوئی بھی غلام غیر محدود اثاثہ کا مالک بن سکتا تھا اور اتنا ہی بلند مرتبہ ہوسکتا تھا جتنا جاگیردارانہ سماج میں کسی اور شخص کے لیے ممکن تھا۔ مثال کے طور پر دہلی کے قابل ترین اور بہترین ابتدائی شہنشاہ اور احمد نگر کے بہمنی خاندان کا قابل بانی سب کے سب غلامی ہی سے ترقی پذیر ہوئے۔ لہٰذا ہندوستانی جاگیرداریت بھی اپنی امتیازی خصوصیات رکھتی ہے۔ لیکن یہ بھی تو ہے کہ رومانیہ کی جاگیرداری سے مختلف تھی۔ تعزیری غلام، خانگی غلام، لطف و تفریح مہیا کرنے والے ہر قسم کے زرخرید خدام اور حرم سرا کے غلام جاگیرداریت سے پہلے، اس کے دوران اور اس کے بعد بھی معلوم و معروف تھے لیکن ان میں سے بعض اوقات پہلی جماعت کے علاوہ باقی سب کے ساتھ اجیر مزدور سے بہتر سلوک کیا جاتا تھا کیونکہ ان پر نقد لاگت پڑ چکی ہوتی تھی۔ یہ صورت حال قدیم یورپی قسم کی غلامی کے مقابلہ میں ایسا ہی شدید تضاد پیش کرتی ہے جیسا کہ یورپی قسم کی جاگیرداراریت کے مقابلہ میں جس کے تحت رسم غلامی مرجھا کر ختم ہوگئی۔ برازیل میں رسمِ غلامی جاگیرداریت سے پہلے نہیں آئی۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں رسم غلامی قطعی طور پر جاگردارایت کے بغیر ہی آئی اور وہاں اس کا ظہور کپاس کی کھیتی کو ترقی دینے کی غرض سے بورژوائی طبقہ کے ساتھ ساتھ ہوا۔ ایک سو سال ہوئے کہ یہ رسم بند کردی گئی لیکن ایک خونریز خانہ جنگی کے بعد جس کی صدائے بازگشت دنیا کی اس سب سے زیادہ ترقی یافتہ جمہوریت کی جنوبی ریاستوں میں ابھی تک پیدا ہوتی رہتی ہے۔

ہندوستانی ثقافتی تاریخ کا یہ مختصر خاکہ کسی نظریہ طرازی کے مقصد سے پیش نہیں کیا گیا ہے مجھے مجبوراً تاریخ کے سلسلے میں ایک خاص تعریف و راہ عمل اختیار کرنا پڑی کیونکہ تکلیف دہ تجربہ نے

پھر دوسری راہ کو لاحاصل ثابت کردیا تھا۔ آئندہ ابواب لازمی طور پر ہندوستانی معاشرہ کے نہ صرف ماضی سے بلکہ حالت موجودہ سے بھی ایک قریبی تعلق رکھتے ہیں۔

''مؤرخ کا فرض نہ تو ماضی سے عشق کرنا ہے اور نہ ماضی سے خود کو آزاد کرلینا بلکہ حال کی تفہیم کے لیے اس کو ایک کنجی قرار دے کر اس کو سمجھنا اور اس پر عبور حاصل کرنا ہے۔ عظیم تاریخ قطعی اس وقت لکھی جاتی ہے جب مؤرخ کے سامنے پھیلا ہوا ماضی کا نظارہ حال کے مسائل میں اتر جانے والی بصیرت سے منور ہو جائے۔۔۔ تاریخ سے کبھی بھی علم حاصل کرنا صرف یک طرفہ عمل نہیں ہوتا۔ ماضی کی روشنی میں حال کے متعلق علم حاصل کرنے کے یہ معنی بھی ہوتے ہیں کہ حال کی روشنی میں ماضی کے متعلق علم حاصل کیا جائے۔ تاریخ کا کام یہ ہے کہ ماضی و حال کے ایک عمیق تر ادراک کو ان کے باہمی تعلق کے ذریعہ پروان چڑھائے۔''

مصنف ہذا کی استعداد شاید ایسی تاریخ لکھنے کے لیے کافی نہ ہو۔ قارئین کسی اور وجہ سے بھی اس کی کوشش کو غیر اطمینان بخش پاسکتے ہیں لیکن کم از کم وہ اتنا ضرور جانتا ہے کہ اسے کیا توقع رکھنی چاہیے۔ اس مختصر سی تصنیف میں زیادہ تر جن واقعات و حالات پر غور و فکر کیا جائے گا وہ یہ ہیں۔۔۔ قدیم ابتدائی معاشرہ و قبائلی زندگی، وادیٔ سندھ کی تہذیب، آریوں کا حملہ جس نے اس تہذیب کا خاتمہ کردیا مگر مشرقی آریائی آبادکاری کو ممکن بنادیا۔ ذات پات کے نظام، لوہے کے آلات اور ہل کی مدد سے وادیٔ گنگا کا افتتاح۔ مگدھ اور بدھ مذہب کا عروج۔ زرعی دیہات کی پیداوار پر مبنی ایک شہنشاہیت کی مدد سے موریہ خاندان کی ملک گیر فتح، شہنشاہی سلطنت کی یکایک تباہی۔ دکن میں بادشاہوں کا قیام اور ساحلی پٹی پر بادشاہوں کا آغاز۔ جاگیرداریت کے ظہور کا طویل عمل اور بدھ مذہب کا زوال۔ اس طرح ہم اسلامی دور اور ہندوستان کے ازمنہ وسطیٰ میں داخل ہو جاتے ہیں اور اسی جگہ اس چیز کا اختتام ہو جاتا ہے جس کو معقولیت کے ساتھ قدیم ہندوستانی ثقافت کہا جا سکتا ہے۔

نوٹ: جو قارئین اس عالمانہ تنقید اور لامتناہی بحث و تمحیص کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں جو ہندوستان کی اصلی و صحیح تاریخ لکھنے کی کسی بھی کوشش سے پہلے لازم ہے ان کو شاید مندرجہ ذیل تصانیف میں کچھ دلچسپی مل سکے گی جن کو تصنیفِ ہٰذا کے ذیلی حواشی سمجھنا چاہیے۔

An Introduction to the Study of Indian History (Bombay, 1956)

Myth and Reality (Bombay, 1962)

Exasperating Essays (Poona, 1957)

جن مقالات کا ان تین کتابوں میں حوالہ دیا گیا ہے ان کے علاوہ مندرجہ ذیل مقالات وغیرہ بھی راہ میں آنے والی فنی مشکلات کو سمجھنے میں معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔

Dhenukakata, (Journal of the Asiatic Society Bombay, vol.30, 1957. pp.50-71)

"The text of the Arthasastra" (Journal of the American Oriental Society, vol. 78, 1958, pp.169-73)

"Indian Feudal Trade Charers, 'Journal for the Economic and Social History of the Orient. Leiden, 1959, vol.2, pp.281-93

'Primitive Communism' (New Age, Delhi, vol.8, Feb. 1959, pp. 26-39)

'The Use of Combined Methods in Indology' (Indo-Iranian Journal, vol.6, 1963, pp.177-202)

'The Autochthonous Element in the Mahabharata' (Journal of American Oriental Society)

.The Beginning of The Iron Age in India. (JESHO, vol.6, 1964) علاوہ ازیں میں مندرجہ ذیل کے مطالعہ کے لیے سفارش کروں گا۔

A.L. Basham: the Wonder That Was India (2nd edn., London, 1964):

L. Petech: Indian bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts (Propylaen Weltgeschichte/Eine Universsigeschichte, 1962)

L. Renou, J. Eilliozat and others; L Inde Classique (Prais, vol. 1, 1947; vol. 2, 1953)

یہ تواریخ اس مضمون کے ماہرین نے میرے نظریہ سے مختلف نقطہ ہائے نظر سے لکھی ہیں مسلسل واقعہ نگاری کے سلسلہ میں مطالعہ کے لیے خاص طور پر ان دو کتابوں کی سفارش کی جاتی ہے۔

L. de la Vallee Poussin: L' Inde aux temps des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes, st Yue-tchi (Paris, 1930) and Dynasties et Histoire de L' Inde depuis Kanishka Jusqu' aux invasions musulmanes (Paris, 1935)

واحد موضوع پر مندرجہ ذیل دو ماہرانہ رسائل اپنی شہرت سے زیادہ کے مستحق ہیں۔

J. Gernet: Les Aspects economiques du Bouddhisme dans ia Societe Chinoise du Ve au VIe siecle (Saiqon. 1956). and Wilheim Rau; Staat und Gaseilschaft in alten Indien nach den Brahmana Texten Dargestellt (Wiesbaden, 1957)

اس باب کے آخری حصے میں جو اقتباس پیش کیا گیا ہے وہ ای۔ایچ کار (What is History?) کی تصنیف لندن 1962 صفحات 20,31,62 سے لیا گیا ہے۔

باب:2

حیاتِ قدیمہ اور عصرِ ماقبل از تاریخ

عہدِ زرّیں:

قدیم ترین اور خالص فطری زندگی کو جو ایک طرح کی حالت تکمیل نصیب تھی اس سے ابتدائی انسان کے انحطاط و محرومیت کی داستانیں متعدد و مختلف ممالک واقوام کے اساطیر میں پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ یہی حال ہندوستان کا بھی ہے۔ آج کل کے ہندو موجودہ زمانے کو نسل انسانی کا عہد تاریک (کل یگ) کہتے ہیں۔ مفروضہ کے طور پر اس سے پہلے تین بہتر دور گزر چکے ہیں۔ ان میں پہلا اور سب سے اعلیٰ زریں ''عہد صداقت'' (ست یگ یا کرت یگ) تھا۔ اس زمانے میں انسانوں کو نہ کسی حاجت کا علم تھا اور نہ کسی بیماری کا۔ وہ نہ تو محنت کرتے تھے نہ کاتتے تھے کیونکہ یہ مہربان زمین خود بخود ہی بہ افراط چیزیں پیدا کرتی تھی۔ پرامن و پرسکون۔ سادہ و معصوم اور پاک باطن و نیک کردار مخلوق کی حیثیت سے ہر آدمی ہزاروں سال تک جیتا تھا۔ اس کے بعد انسانی حرص و طمع کی نشوونما ہوئی۔ لوگ ذاتی املاک میں مسلسل اضافہ اور حاصل کردہ اشیا کی ذخیرہ اندوزی کرنے لگے۔ ان معصیت آمیز سرگرمیوں نے انسان کو ترتیب وار ''ترت یگ''۔ ''دواپر یگ'' اور ''کل یگ'' پہنچا دیا جن میں سے ہر ایک زمانہ پہلے سے بدتر تھا۔ زندگی کے طول کم ہو گئے اور اپنی فطری و بے لوث پاکیزگی سے منحرف ہو جانے کے باعث نسل انسانی جنگ، بیماری، افلاس اور بھوک کے مصائب میں مبتلا ہو گئی۔ بدھ اور جین مذہب کی کتابوں میں بھی اسی طرح کے بیانات موجود ہیں۔ برہمنوں کی تحریروں میں جو سب سے زیادہ قریبی زمانے سے متعلق ہیں مسلسل گردشوں اور لامتناہی ادوار کا ایک مزید نظریہ پیش کیا گیا۔ موجودہ ''عہد تاریک'' (کل یگ) ایک عالمگیر طغیانی پر ختم ہوگا۔ اس سیلاب سے حیات کا تمام وجود تباہ ہو جانے کے بعد زمین سمندر سے

پھر برآمد ہوگی اور ایک نیا سنہرا زمانہ شروع ہوگا۔ اس کے بعد اسی طرح ترقی پذیر انحطاط کے دوسرے تین دور گزریں گے اور ایک اور طغیانی پر ختم ہو جائیں گے۔ یہی ماضی میں ہوا اور یہی مستقبل کے ادوار میں ہوگا۔ تاریخ کے بے معنی تکرار کا یہ افسردہ نظریہ دراصل محض ایک عکس و پرتو ہے اس بے کیف ہندوستانی دیہی زندگی کا جو کہ جیسا پہلے کہا جا چکا ہے موسم کی گردش اور تغیر و تبدل کے تحت گزرتی ہے۔ اکتوبر میں فصل کی کٹائی کے بعد خوشگوار سردی۔ صحت اور بہتات کا موسم آتا ہے۔ اس کے بعد ایک بڑھتی ہوئی قلت کا زمانہ شروع ہے جس کا اختتام ہوتا ہے ایک ایسے دور پر جبکہ خشک جھلسے ہوئے کھیتوں کو تخم ریزی کے لیے محض تیار کرنے کے لیے خراب حالات میں شدید مشقت کی ضرورت ہوتی ہے بالآخر ہولناک مانسونی بارش ساری زمین کو غرقاب کر دیتی ہے جس کے بعد موسموں کا یہی دور تسلسل ایسی ہی نوعیت کے ایک اور سال کے دوران خود کو دہراتا رہتا ہے۔

اس مشہور عام اساطیری افسانے کے باوجود زمانہ مابعد کے شاعروں اور پروہتوں کے تخیلات سے باہر نسل انسانی کے کسی حقیقی عہدِ زریں کا کبھی کوئی وجود نہیں رہا۔ یہ بات ہمیں ان تاریخی دستاویزات کی براہ راست تفہیم و تعبیر سے معلوم ہوتی ہے جو دو ہزار پانچ سو سال قبل مسیح سے شروع ہوتی ہیں اور ہندوستان سے باہر چند مقامات پر موجود ہیں۔ اس سے آگے ماضی کی عقدہ کشائی کے لیے آثار قدیمہ سے مدد لینی پڑتی ہے۔ آثار قدیمہ کا ماہر جب ایک ایسے مقام پر کھدائی کرتا ہے جہاں حالیہ زمانے میں زمین کو بہت زیادہ الٹا پلٹا نہیں گیا تو اسے واضح طور پر ایک دوسرے سے الگ اور غیر ہموار جمی ہوئی تہیں ملتی ہیں۔ ان میں سے زیادہ قدیم تہیں وہ ہوتی ہیں جو زیادہ نیچے ہوتی ہیں اور اس طرح وقت کی ترتیب نمایاں ہو جاتی ہے۔ ان میں سے بہتوں میں انسانی حرکت و عمل کی علامات موجود ہوتی ہیں۔ یہ علامات جسمانی باقیات مثلاً ہڈیاں، کھوپڑی، یا ایک واحد دانت کی شکل میں بھی ہو سکتی ہیں جو بڑی حد تک یہ بتا سکتی ہیں کہ ان اجزائے جسمانی کے مالک کس قسم کے انسان تھے۔ بعض اوقات انسانوں کی ہڈیوں کے ساتھ اکثر ان جانوروں کی ہڈیاں بھی ملتی ہیں جن کا شکار وہ کرتا تھا اسی طرح ان جانوروں کی ہڈیاں بھی دستیاب ہوتی ہیں جن کو وہ پالتا تھا۔ مثلاً کتا، مویشی، بھیڑ، گھوڑا۔ ان تہوں کا تقابل کر کے یہ بتانا ممکن ہوتا ہے کہ کتا، گھوڑے سے بہت پہلے پالا جاتا تھا اور مویشی اور بھیڑ کسی درمیانی زمانے میں۔ مٹی کے برتن، پتھر کے اوزار، دھات کی سب چیزیں ان اشیا کی قبیل سے متعلق ہیں جن کو آدمی بناتا تھا اور اسی لیے

ان کو "حقائقِ مصنوعی" کہا جاتا ہے اگر مصر کی طرح آب و ہوا خشک ہو تو لکڑی کے آلات ہڈیاں اور ہاتھی دانت کے ہتھیار، ٹوکریاں اونی اور سوتی یا کتانی ریشے فن سے کپڑا تیار کیا گیا ہو۔ اناج کے دانے اوراق پیپرس کے مخطوطات یا تصاویر قائم و محفوظ رہتی ہیں اور اس طرح ہم اندازاً یہ بتا سکتے ہیں کہ آدم نے ان مختلف چیزوں کا بنانا کس ترتیب سے سیکھا۔ مزروعہ غلوں کو اگرچہ حقائق مصنوعی کی صف میں شامل نہیں کیا جاتا تاہم وہ بھی انسانی فعل و عمل کی ایسی تخلیق ہیں جیسے مٹی کے برتن۔ قدرتی گھاس کے موٹے سے موٹے بیج منتخب کرکے اور ان کو بار بار بو کر ہزاروں سال میں ان تمام نمکوں کو ارتقا یافتہ شکل میں لایا گیا تھا۔ فعل و عمل رک جاتا تو غلے کی تمام مزروعہ اقسام غائب ہو جاتیں یا پھر چند ہی نباتاتی نسلوں میں ان کے مضبوط تر جنگلی خودرو نمونے ان کی جگہ لے لیتے۔ یہ طبق در طبق آثار ایک تاریخی سلسلہ میں بعد میں اگر کوئی بھی الٹ پلٹ ہو مثلاً اوپر کی تہوں میں کوئی گڑھا کھودا گیا ہو تو ایک تربیت یافتہ ماہر اس کو پہچان سکتا ہے اور نظر انداز کر سکتا ہے۔ مختلف مقامات پر دریافت ہونے والی اشیا کا تقابل یہ بتلاتا ہے کہ خاص قسم کے اوزار مٹی برتن یا اناج کتنی دور تک پہنچا تھا۔ آخری بات یہ کہ اشیاء فلورین کی مقدار، کوئلے اور ہڈی کی تابکاری۔ ارضی مقناطیسیت کے مشاہدات، درخت کے تنے میں پڑنے والے حلقوں کی بالیدگی میں موسمی فرق (تاریخ شجری) اور اسی نوع کی دوسری چیزوں کی مدد سے تاریخوں کے تعین کا ایک اچھا خاصا نظام جدید تکنیک فراہم کرتی ہے۔ اس طرح از سر نو مرتب کیا ہوا ماضی (متعدد درمیانی خلا رکھتے ہوئے) سینکڑوں سال پیچھے تک چلا جاتا ہے تا آنکہ ہم "انسانِ محض" کی اقسام مثلاً "آدم جاوا" اور "آدم پیکن" تک اور پھر قبلِ انسانی "عہد سے متعلق" "افریقی سردار" کی کھوپڑی تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہاں سے ہم اثریات کو جوڑ کر ارضیات کے میدان میں داخل ہوتے ہیں۔ یعنی تاریخ کا مطالعہ ختم ہو جاتا ہے اور ذوات الثدی (دودھ پلانے والے جانور) فقاریہ (ریڑھ کی ہڈی والے جانور) مچھلیوں اور زندگی کی دوسری شکلوں کے ارتقا کا مطالعہ شروع ہوتا ہے۔

لیکن اس تمام تحقیق میں ایک گم گشتہ عہد زرّیں ایک قدیم اقبال و عظمت کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ آدمی نے یکساں روی یا ثابت قدمی سے ترقی نہیں کی۔ لیکن مجموعی طور پر اس نے ترقی ضرور کی اور ایک خاص حد تک وہ نا اہل جانور سے ترقی کرکے ایک اوزار ساز اور اوزار کار مخلوق بن گیا۔ جو اپنی کثرتِ تعداد اور مختلف انواع کی سرگرمیوں کے ذریعہ پورے کرہ ارض پر چھا گئی اور جس کے لیے اب صرف یہی باقی رہ گیا ہے کہ خود پر قابو رکھنا سیکھے۔ لاکھوں سال بعد کھود کر نکالی ہوئی

ہڈیوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم حجری عہد کے کسی بھی آدمی کے لیے چالیس سال کی عمر تک بھی جینا ایک حیرتناک کارنامہ تھا۔ ہم سے زیادہ صحت مند ہونا تو درکنار وہ ہم سے زیادہ طفیلی کیڑوں مکوڑوں اور مفلوج کن امراض کا شکار تھا جو اس کی زندگی کو کم کر دیتے تھے۔ عہد زریں اگر کوئی ہے تو وہ مستقبل میں ہے ماضی میں کچھ نہیں تھا۔

عصرِ ماقبل کی تاریخ اور حیاتِ قدیمہ:

ماہر آثار قدیمہ کی دریافتیں ہمیں از خود یہ نہیں بتاتیں کہ کسی خاص زمانے کے لوگ واقعی کس طرح زندگی بسر کرتے تھے۔ اس طرزِ زندگی (پوری ثقافت) کا خاکہ از سر نو مرتب کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس دنیا کے الگ تھلگ اور افتادہ مقامات پر جو بہت سے مختلف قدیم قبائل باقی رہ گئے ہیں ان کا تقابلی مطالعہ کیا جائے۔ تب رفتہ رفتہ یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ایک خاص زمرہ کے اوزار کس طرح بنائے گئے اور استعمال کئے گئے اور اس کے بنانے والے ماضی بعید میں کس طرح زندگی بسر کرتے تھے۔ جب سماجی نظام وجود میں آ گیا تو اسی طرح کچھ نہ کچھ سماجی نظام کے متعلق بھی بتایا جا سکتا ہے لیکن کم تیقن کے ساتھ۔ خود یہی حقیقت کہ آسٹریلیا اور اندرون برازیل میں ایک قدیم ابتدائی قبیلے کا مطالعہ ممکن ہے یہ معنی رکھتی ہے کہ اہل قبیلہ کا باہر کی دنیا سے اور بطور نتیجہ بیرونی تہذیب سے کچھ رابطہ رہ چکا ہے۔ ایسا ماننا ہی پڑے گا کیونکہ کوئی رابطہ بغیر تغیر نہیں ہو سکتا۔ دوسرا کوئی انسانی گروہ کسی حد تک ایک ہی مقررہ حالت میں نہیں رہ سکتا۔ یا تو ارتقا پا کر کوئی جن کا ہم مطالعہ کرنا چاہتے ہیں روئے زمین سے مٹ چکے ہیں۔ بعض گروہ اپنے بعد ایسے اخلاف چھوڑ گئے ہیں جو آگے بڑھ کر تہذیب حاضرہ تک آ گئے اور بعض صفحۂ ہستی سے یکسر غائب ہو گئے۔ دور افتادہ گوشوں میں جو تھوڑے سے باقی رہ گئے ہیں انہوں نے کچھ خیالات، ذہنی انداز، توہمات، پوجا پاٹ کے طریقے اور رسم و رواج اس قسم کے پیدا کر لیے ہیں جو ان کی زندگی کے جدید طریقوں کا تجربہ کرنے سے روکتے ہیں۔ ہمارے عہد کے بیشتر وحشی گروہوں کا سماجی ڈھانچہ ایسا سخت اور بے لوچ ہے کہ ہر ایک جدت و بدعت کی ہمت فرسائی کرتا ہے حالانکہ سب کا ایک ہی سماجی ڈھانچہ نہیں ہے۔ کوئی مادہ پرست سماجی نشو و نما پر خیالات کے اثر کو نظر انداز کرنے کی قدرت نہیں رکھ سکتا۔

دنیا کے جن حصوں میں وسیع پیمانے پر کھدائی ہو چکی ہے وہاں کے اثریاتی ریکارڈ سے یہ

تسلسل ظاہر ہوتا ہے۔ سب سے نیچے اور اس لیے سب سے قدیم حصے میں چھلے ہوئے پتھر کے بھدے ٹکڑے ہیں۔ یہ اوزار کے طور پر لکڑی اور ہڈی کے ساتھ ہوتے تھے جو کہ اب نابود ہو چکی ہے۔ اس قدیم حجری عہد نے ایک لاکھ سال یا اس سے بھی زیادہ مدت کے دوران پتھر کو چھیل کر اوزار بنانے کی تکنیک میں بہت سست ترقی کی۔ اس کے بعد پتھر کے صاف اور چکنے اوزاروں کا زمانہ (عہدِ جدید حجری) آیا۔ ان دونوں کے درمیان ''وسطی حجری عہد'' آیا۔ یہ اصطلاح اب استعمال نہیں ہوتی۔ اس عہد کی حد اور مدت غیر متعین ہے۔ زمین کی زیریں تہیں جن میں صرف پتھر کے اوزار تھے (اور قیاساً ہڈی، لکڑی اور سینگ کے بھی) وقت گزرنے پر دوسری تہوں کے نیچے دب گئے جن میں دھات کے اوزاروں اور دھات کے ہتھیاروں کی باقیات تھیں۔ سب سے پہلے جس دھات کا وسیع پیمانے پر استعمال ہوا وہ تانبا تھا جس کو ایک معمولی بھٹی کے ذریعہ اس کی خام معدنی حالت سے پاک وصاف کر کے نکالا جا سکتا ہے۔ یہ بھٹی اس آوے سے زیادہ طاقتور نہیں ہوتی جس کی مٹی کے برتن تیار کرنے میں ضرورت ہوتی۔ مٹی کے برتن اواخر عہدِ حجری والے پتھر کے اوزاروں کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ تانبا اتنا نرم ہوتا ہے کہ پگھلائے اور کوٹے بغیر کارآمد نہیں ہو سکتا اور اس پر بھی اس قدر خستہ و نازک ہوتا ہے کہ اگر کسی دوسری دھات مثلاً رانگ یا ٹین کی مناسب آمیزش نہ کی جائے تو کام نہیں دیتا۔ چونکہ رانگ کے ذخیرے وسیع پیمانے پر موجود نہیں اس لیے ''کانسی کا زمانہ'' بہت کچھ تحقیق وتلاش پر دلالت کرتا ہے۔ تین ہزار قبل مسیح تک یا اس سے قبل ہی طویل فاصلوں پر تجارت کی سرگرمیاں پورے شباب پر آ چکی تھیں۔ بہترین قسم کی کانسی نسبتاً کم یاب دھات تھی اور بہت کم لوگوں کے قبضہ میں رہتی تھی۔ اس کے یہی معنی ہوئے کہ سماج متفرق طبقات میں بٹ چکا تھا۔ ''کانسی کے زمانے'' میں خام دھاتوں کے ذخیروں اور عمدہ آبی وسائل پر قابو پانے کے لیے کافی جنگ وجدل ہوئی اور طویل فاصلوں پر چھاپے مارے گئے۔ دوسرے ہزار سال دور قبل مسیح میں (ایک ہزار تا دو ہزار ق م) بے شمار قبائل کافی لیکن متحرک غذائی رسد (عموماً مویشی) کے ساتھ نقل وحرکت میں تھے اور یوریشیائی براعظم میں ادھر ادھر گھوم رہے تھے۔ دریائی وادیوں کی قدیم تر زرعی ثقافتیں اس سے ایک ہزار قبل ہی مصر اور میسوپوٹامیہ میں شہری ریاستوں، بادشاہتوں معبدی پیشوائیوں اور جنگ وجدل کے اداروں کو پروان چڑھا چکی تھیں اس طرح کی ترقی ونشوونما مقامی اور استثنائی تھی۔ موجودہ زمانہ عصریاتی اعتبار سے لوہے کا زمانہ ہے لوہا ایک کافی ارزاں اور وسیع طور پر ملنے والی دھات ہے جو زراعت کے لیے ایک عالمی

امکان فراہم کر سکتی ہے اواخر عہد حجری میں کچھ زراعت ضرور نمودار ہوئی تھی اس لیے ہم ذرائع پیداوار میں ایک ''جدید حجری انقلاب'' کا نام لے سکتے ہیں لیکن یہ چند مخصوص پسندیدہ علاقوں ہی تک محدود تھا، جہاں گھنے جنگلوں کو صاف کرنا ضروری نہیں تھا مثلاً میسوپوٹامیہ (عراق) مصر، وادئ سندھ، ایران کے مرتفع میدان، ترکی، فلسطین، دریائے ڈینوب کی چکنی مٹی کے تنگ قطعہ کے بعض حصے اور شاید چین میں زرد چکنی مٹی کے بعض علاقے۔ اگرچہ لوہا جب پہلی بار تیار کیا گیا تو کانسی سے نرم تھا پھر بھی اس کے ذریعہ جنگل صاف کیے جا سکے اور سخت تر مٹی میں ہل چلانا ممکن ہو سکا۔ یہ پہلی دھات تھی جو بہت سے لوگوں کو دستیاب تھی اور ایک مضبوط جنگ جو طبقے کے اجارہ میں نہیں تھی۔ اولین کسان جنہوں نے کتال ہیوک (ترکی) اور جیریکو (فلسطین) کے مقام پر قصبے تعمیر کیے ان کا زمانہ سات ہزار ق۔م سے آٹھ ہزار ق۔م تک پہنچتا ہے۔ لیکن ان کے غذا پیدا کرنے کے طریقے قریب کے میدان میں وسیع پیمانے پر استعمال نہیں ہو سکتے تھے۔ ان کی کاشت کاری مصر اور عراق کے برخلاف غذا اندوزی اور گلہ بانی کی محض ایک ضمیمہ اس وقت تک بنی رہی جب تک دو ہزار ق۔م کے اواخر میں لوہا دستیاب نہ ہو گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لوہا تیار کرنے کے سب سے پہلے عمدہ طریقے حتیٰ کہ لوگوں کے اجارے میں تھے جس کی وہ سخت حفاظت کرتے تھے۔ یہ لوگ اس علاقے میں آباد تھے جو اب ترکی کہلاتا ہے 1450 ق۔م میں بھی لوہا اتنا کم یاب تھا کہ فرعون طوطن خامن کو ایک ٹھوس سونے کے تابوت میں ایک ایسے مقبرہ کے اندر دفن کیا گیا جو کانسی، ہاتھی دانت اور دیگر اشیا سے بھرا ہوا تھا۔ لیکن لوہے کا اس کے پاس صرف ایک تعویذ تھا جو اس کی کھوپڑی کے نیچے بندھا ہوا تھا۔ سستے لوہے کی دریافت کے یہ معنی نہیں تھے کہ اس سے لوگوں کی اکثریت کو مسرت حاصل ہوگئی۔ ایشیائے کوچک کی چھوٹی چھوٹی الگ تھلگ قوموں کو کانسی کے زمانے میں بھی اکثر حملہ آوروں کا سیلاب بہا لے گیا تھا جب زیادہ وافر نفری قوت (اکثر زرخرید اور زمین سے وابستہ زرعی غلاموں کی صورت میں) فراہم ہو سکی تو صرف اسی وقت لوہے کے استعمال کے معنی ہوئے زیادہ سے زیادہ غذا۔۔۔ زیادہ جبر وظلم۔۔۔ تجارتی راستوں سے دور کچھ الگ تھلگ رہنے والے قبائلی ایسے رہ گئے (اور تقریباً آج تک موجود ہیں) جو خود کو بدل کر غذا پیدا کرنے کی بجائے غذا تلاش وجمع کرنے کے عہد حجری پر نہایت سختی کے ساتھ قائم رہے۔ وہ تہذیب کی سمت پیش قدمی سے الگ ہو کر رہ گئے پتھر کا گاہ بگاہ استعمال قبلِ تاریخ کے عہد سے تاریخی دور میں کافی دور تک جاری رہا۔ شاہ ہیرلڈ کی فوج کے بہت سے سنگین لوگ 1066ء میں ہیسٹنگیز کی جنگ

کے دوران پتھر کی کلہاڑی سے مرے تھے اگرچہ 54 ق۔م میں جولیس سیزر کے حملے سے بہت پہلے ہی انگلستان آہنی عہد میں داخل ہو چکا تھا۔ ایک کل کی حیثیت سے غذا جمع کرنے والے سماج کی خصوصیات بیان کرنا آسان نہیں۔ عہدِ حاضر کا رومانی مکتب انشا یقین رکھتا تھا کہ ابتدائی قدیم آدمی لازمی طور پر ایک شریف وحشی ہوگا۔ تہذیب کی آلودگیوں سے پاک فطرت کا ایک طفل معصوم، برائیوں اور حرص و آز سے آزاد۔ ایک فطری ارضی بہشت کا یہ افسانہ کرسٹوفر کولمبس کے ایک خط سے شروع ہوا جو اس نے کسٹیل کی ملکہ بیلا کے نام لکھا تھا۔ اس سیاح کو جب ہندوستان کے زریں شہروں تک پہنچنے میں ناکامی ہوئی تو وہ یہ ظاہر کرنے کے لیے مضطرب ہو گیا کہ اس نے بہر حال ایک غیر معمولی چیز دریافت کر لی ہے۔ بعض امریکہ کے جنوبی جزائر کا انسان فطری حالت میں۔ اس طرح ہیجان میں آ کر یورپ کی قوتِ تخیل کو ایسی چیز مل گئی جو (''باغِ عدن'' کے بعد) نہ تو انجیل میں موجود تھی اور نہ ان یونانی لاطینی ادبیت عالیہ کی خیالی جدتوں میں جن کی دریافت تو ''نشاطِ ثانیہ'' میں ہوئی تھی۔ روسو کے سماجی نظریات اور والٹیئر کی اپنے ہم عصر سماج پر بھرپور طنزیات کو اس ''فطری انسان'' کی دریافت سے بڑی تقویت ملی۔ کچھ لوگ تو ابتدائی قدیم کمیونزم کا تذکرہ اس طرح کرتے ہیں گویا وہ معاشرہ کی ایک معیاری حالت تھی جس میں سب کا حصہ برابر تھا اور سب اپنی سادہ ضرورتیں امداد باہمی سے پوری کرتے تھے۔ اسی چیز کو انتہا تک لے جائیں تو یہ بھی عہدِ حاضر کے سرخی مائل لباس میں ''عہدِ زریں'' کا ہی ایک افسانہ ہے۔ غذا اکٹھی کرنے والا ابتدائی سماج بڑا محدود تھا۔ ہر مقام پر اور ہر زمانے میں اس کی خصوصی نوعیت کا تعین، غذا کی قلت اور غیر یقینی فراہمی سے ہوتا تھا۔ گراہم کلارک جیسا محتاط ماہر آثارِ قدیمہ بالائی قدیم عہدِ حجری میں انگلینڈ اور ویلز کی مجموعی آبادی کا تخمینہ شاید دو سو پچاس نفوس انسانی بتاتا ہے جو دس چھوٹی جماعتوں میں منقسم تھے۔ اس کے اندازے کے مطابق ''وسطیٰ عہدِ حجری'' میں پورے برطانیہ عظمیٰ کی آبادی چار ہزار پانچ سو۔۔۔ ''جدید عہدِ حجری'' کے کسی ایک دور میں بیس ہزار اور اس کی تعداد کے دگنے سے کچھ کم ایک ہزار ق۔م اور دو ہزار ق۔م کے درمیان تھی۔ جب کہ کانسی کے زمانہ میں غذائی پیداوار کا سلسلہ کافی آگے بڑھ چکا تھا۔ ہندوستان میں اثریاتی شہادت فی الحال اس قدر ناقص ہے کہ ہندوستان کے متعلق اس قسم کے تخمینے پیش کرنا ممکن نہیں۔ بہر حال اگر ہندوستانی تحتی براعظم کے کسی بھی وسیع علاقے میں ''عہدِ حجری'' کی آبادی ہر دس مربع میل ایک آدمی سے زیادہ تھی تو یہ بھی ایک حیرت خیز بات ہوگی۔ ان مقامات پر بھی جہاں قدرت مہربان ہے اس کا فیضان تمام

موسموں میں یکساں نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی متواتر سال قلت کے آئیں۔ ایک بڑی مجموعی آبادی سے متعلق قائم شدہ بستیاں کسی قسم کے غذائی ذخیروں کے بغیر کسی طرح بھی ممکن نہیں۔ غذا کو محفوظ رکھنے کی منزل، غذا کی تلاش و جمع کی زندگی مقابلتاً بعد میں آتی ہے۔ خشک مچھلی اور گوشت کو محفوظ رکھنے کے لیے نمک کی ضرورت پڑتی ہے جو کسی قدر فاصلے سے حاصل ہوتا ہے اس طرح غذا کو رکھنے والی چیزیں مثلاً ٹوکریاں، چمڑے کے تھیلے اور مٹی کے برتن وغیرہ بھی ضروری ہیں تمام اقسا کی غذا کو محفوظ بھی نہیں رکھا جا سکتا۔ ذخیرہ کرنے کے لیے مغز والے میوے، غلہ اور کچھ پودوں کی جڑیں بہترین چیزیں ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر پکائے بغیر ہضم نہیں ہو سکتیں جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ آگ پر قدرت حاصل ہو اور پکی مٹی یا دھات کے برتن موجود ہوں۔ اس منزل تک پہنچنے سے بہت پہلے آدمی نے سماجی زندگی کے خاص طریقے پیدا کر لیے تھے کیونکہ وہ پہلے ہی ہزاروں سال تک اوزار استعمال کرنے والے حیوان کی حیثیت سے زندگی گزار چکا تھا۔

دو باتیں بدیہی ہیں۔ اگر غذا کو محفوظ نہیں رکھا جاتا تو اسے جلد جلد کھا لینا چاہیے۔ اس کے معنی ہیں فاضل غذا بانٹ لی جائے ورنہ بہت سے انسان بھوکے مر جائیں گے لیکن بہت سے جانوروں کے گروہ بھی اپنی فاضل غذا بانٹ لیتے ہیں۔ قدیم ابتدائی انسانی گروہوں میں جو غذائی قلت کی منزل سے آگے نکل گئے تھے غذا کی باہمی تقسیم انجام کار ایک سماجی فریضہ بن گئی۔ مثلاً خاص موقعوں پر ضیافتیں دینا ضروری ہو گیا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جمع شدہ تمام غذا میں حصہ پانے کے لیے ہر ایک فرد کو مساوی حق حاصل تھا۔ دوسرے یہ کہ شاذ و نادر ہی اپنے استعمال سے زیادہ غذا جمع کرتے یا شکار کرتے ہیں ان کو یہ حرص ہوتی ہے کہ غذا کے انبار جمع کر لیے جائیں اور نہ یہ شوق ہوتا ہے کہ خالص تفریح کی خاطر جانوروں کا قتل عام کر ڈالیں اور گوشت کو سڑنے کے لیے چھوڑ دیں۔ اس حد تک عہدِ زریں کا افسانہ کچھ حقیقت ضرور رکھتا ہے لیکن قدیم ابتدائی انسان کی زیادہ تر قوتِ غذا کی تلاش میں صرف ہوتی تھی۔ غذا کی باہمی تقسیم کرنے والا سب سے بڑا واحدہ جس کی جسامت ہمیشہ ماحول کے مطابق محدود ہوتی تھی کسی ایک قسم کی غذا مثلاً ایک جانور مچھلی، پرندہ، کیڑا، پھل یا بھلہ پر اپنی توجہ مرکوز نہ کرنے کا رجحان رکھتا تھا اس کے معنی ہوتے تھے نہ صرف تخصیص بلکہ ضرورت سے زیادہ تخصیص۔ یہ انسانی واحدہ خود کو صرف ایک قرابتی جماعت ہی نہیں سمجھتا تھا بلکہ اسی مادہ سے بنا ہوا خیال کرتا تھا جس سے ان کی خاص اور مرغوب غذا پیدا ہوتی تھی۔ دوسرے انسانی گروہ جو کسی اور غذائی شے کی تخصیص کر لیتے تھے قرابت نہیں مانتے تھے اور ابتدا میں

تو ان کو انسان بھی نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ہم اس خصوصی غذا کو ان کا ''ٹوٹم'' (قبیلہ کا امتیازی فطری نشان) کہہ سکتے ہیں۔ اگر چہ ایک بہت بعد کی منزل میں بے جان چیلوں اور جانوروں کے جسمانی حصوں کو بھی مختلف گروہوں کی علامات (ٹوٹم) سمجھا جاسکتا تھا۔ اس علامتی غذا کو جمع کرنے کے طبعی میلان کے ساتھ خاص قسم کی مذہبی رسوم وابستہ تھیں۔ کسی طرح کی قربانی (جس میں انسانی قربانی بھی شامل تھی) اور دوسری رسوم خواہ ان کی ادائیگی کتنی ہی کورانہ کیوں نہ ہو دراصل اصل مقصد کے حصول کے لیے ادا کی جاتی تھیں کہ (خصوصی) غذا کی فراہمی میں اضافہ ہو اور اس نیم طفلی گروہ میں بھی اضافہ ہو جو اسے کھاتا تھا۔ یہ رسمیں ہمارے لیے بہت اہم ہیں کیونکہ ان میں عہدِ حاضر کی ثقافتی سرگرمیوں کے تخم موجود ہیں۔ رقص جس میں کہ شاید لوگ شکار کے جانور کی نقل پیش کرتے تھے اور کچھ لوگ شکاریوں کی، درحقیقت ایک مذہبی رسم بھی تھی اور گھر سے باہر کام کرنے کی ایک مشق بھی۔ گویا شکار کی تکنیک کی ایک تربیت۔ ہزاروں سال کے بعد اسی سے پہلے اور ڈراما پیدا ہونے والے تھے۔ جنگلی جانوروں کی تصویریں جو ''عصرِ برفانی'' میں حیرت ناک صحت اور مطابقت اصل کے ساتھ بنائی گئی تھیں (فرانس اور اسپین کے غار) وہ اب فنِ مصوری کے شاہکار شمار کی جاتی ہیں۔ لیکن اصل تصویروں کا خاص مقصد فن نہیں ہوسکتا تھا۔ یہ تصویر چربی کے دھندلے چراغوں یا مشعلوں کی مدد سے بالکل تاریک زیرِ زمین غاروں میں بنائی گئی تھیں۔ جہاں دن کی روشنی کا گذر بھی نہیں ہوتا تھا۔ کہیں کہیں تصویریں ایک دوسرے پر چڑھ گئی ہیں اور ایک دوسرے کو خراب کردیا ہے۔ جانوروں کے نہایت نفیس سنگین مجسمے، نشانہ بازی کی مشق اور مذہبی رسم کے لیے استعمال کیے جاتے تھے جس کا مظہر وہ سوراخ ہیں جو نیزوں اور تیروں سے پیدا ہوگئے ہیں۔ یہ مجسمے زیرِ زمین مادرِ گیتی کے بالکل بطن میں بھی موجود ہیں۔ جفتی ہوتے ہوئے جانوروں کے جوڑے جو غاروں کی دیواروں پر منبت کاری یا سنگ تراشی کے ذریعے بنائے گئے ہیں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ فنکارانہ اظہار کے لیے ایسے نمونے اس چیز کا ایک حصہ تھے جس کو افزائشِ نسل کی رسوم سے تعبیر کیا جاتا ہے اور بلا شرکت غیرے اس خاص گروہ کا ایک سربستہ راز ہوتی تھی۔ محدود غذائی فراہمی کے باعث ایک ہی نسل کے حدود جداگانہ فرقے بن سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر ریاستہائے متحدہ امریکہ کی وسط مغربی چراگاہوں میں گلہریوں کے گروہ اپنے علاقے میں ایک اجنبی گلہری کی موجودگی برداشت نہیں کرتے لیکن خود ہر ایک گروہ کی گلہریاں آپس میں امن سے رہتی ہیں۔ ان کی ایک خاص ''رسم'' ''بوسہ'' ہے جو اپنے گروہ کی گلہری کو شناخت کرنے کا کام دیتا

ہے۔ وہ انسانی گروہ بھی جن پر ہم غور کررہے ہیں لازمی طور پر اس طرح کے مخصوص مگر بدلے ہوئے علاقے رکھتے ہیں۔ ہر گروہ اپنے محدود خیالات کو مخصوص مقررہ آوازوں کے ذریعے دوسروں تک پہنچاتا ہوگا۔ قدیم ابتدائی زندگی کے متعلق جتنا کچھ مواد آج کل ہم جمع کرسکتے ہیں اس کی روشنی میں یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ آواز میں موجود لسانی اقسام میں سے کس کے ذیل میں آتی ہیں۔ چونکہ بنیادی اسباب و علل جن کو بعد میں سائنسی تجزیہ نے دریافت کیا ابھی تک پوشیدہ تھے اس لیے قدیم ابتدائی آدمی تسلیم شدہ رسم و رواج سے انحراف کا حوصلہ نہ کرسکا۔

مختلف گروہوں کو قریب تر لانے والا بڑا قدم درحقیقت روابط پیداوار اور مبادلہ میں مضمر تھا۔ ابتدائی قدیم معاشرے کے ابتدائی مرحلوں میں آزاد جنس بہ جنس مبادلہ کا وہ طریقہ نہیں پایا جاتا جیسا کہ مثال کے طور پر انیسویں بیسویں صدی کے موڑ پر جزائر ٹروبریانڈ میں پایا جاتا تھا۔ باہمی غذائی تقسیم کے رشتہ میں منسلک ایک گروہ کے باہر مبادلہ تحائف کے تبالہ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ ان لوگوں میں تحفہ ہر کس و ناکس کو نہیں دیا جاتا بلکہ صرف ان افراد کو دیا جاتا ہے جن سے خاص معینہ رشتہ ہو جو اکثر ''تجارتی دوست'' کہے جاتے ہیں۔ تحفہ نہ تو مانگا جاسکتا ہے نہ اس کو لینے سے انکار کیا جاسکتا ہے اور نہ مساوی تحفے کے متعلق مول تول کے ذریعے اس کی قیمت ادا کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس قسم کا تحفہ انسان کو اس امر پر مجبور ضرورت کرتا ہے کہ اس کو قبول کرنے کے بعد کسی بھی مناسب موقع پر جب اس کے پاس کچھ فاضل چیزیں ہوں وہ اپنی ذاتی کوئی شے بطور چندہ دے دے۔ اس کا کوئی حساب کتاب نہیں رکھا جاتا لیکن ایک خاص مدت میں حساب برابر کرنے کا احساس عموماً رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص آخرکار بدلے میں ایسی چیزیں نہیں دیتا جس کو طرفین اپنے دل میں مساوی قیمت کی تسلیم کرتے ہیں تو ایسا شخص کسی نہ کسی شکل میں اپنے سماجی مرتبہ کو کھو دیتا ہے۔ تحقیق حالات کے تسلیم شدہ نتائج کے مطابق ایک ہی خصوصی نشان (ٹوٹم) رکھنے والی جماعتوں کے درمیان اولین مبادلوں نے آگے بڑھ کر افراد کے مبادلہ کا طریقہ بھی رائج کردیا یعنی ایک طرح کا رشتہ ''شادی'' وجود میں آگیا۔ اسی سے یہ بھی نتیجہ ہوا کہ ایک بہتر خوراک، غذا کا ایک وسیع تر سلسلہ اور اوزار سازی یا اوزار کاری اور مٹی کے برتن بنانے کے ترقی یافتہ طریقے ممکن ہو سکے۔ آخر ان متحدہ گروہوں کی زبان میں بھی معتد بہ اضافہ ہوگیا۔ تمام معروف قدیم و ابتدائی زبانیں ایک غیر ضروری حد تک پیچیدہ صرف و نحو رکھتی ہیں۔ اس خصوصیت میں سنسکرت یونانی اور فنلی (فن لینڈ کی) زبان بھی شریک ہے۔ ان میں عام تصورات کم ہیں اور خصوصی اصطلاحات

زیادہ۔ ''جانور''۔ ''درخت'' وغیرہ عام مقلوں کی حیثیت سے غائب ہیں لیکن جانوروں اور درختوں کی ہر ایک خاص نوع اور اقسام کے لیے ایک لفظ موجود ہے۔ لفظ ''رنگ'' جیسا کہ سمجھا جاتا ہے اشتقاق کے لحاظ سے سرخ کے معنی رکھتا ہے یعنی خون کا رنگ۔ اس طرح زبان خود خیالات کے اظہار و تبادلہ سے ترقی پذیر ہوتی ہے۔ تب انسان نہ صرف غذا پر اختیار پانے اور اس کو پیدا کرنے کی منزل کی سمت گامزن ہو جاتا ہے بلکہ ایک ایسا جانور بھی بننا شروع ہو جاتا ہے جو سوچنا جانتا ہے۔ شادی کی قسم کے مبادلہ سے توالد و تناسل سے متعلق فائدہ ہوتا ہے۔ چھوٹے انسانی گروہ اکثر قریبی رشتہ داروں کی نسل بن جاتے ہیں جس سے ان میں جسمانی بالیدگی رک جاتی ہے اور ذہنی پس ماندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ مختلف خاندانوں وغیرہ کے درمیان باہمی شادی (اختلاطِ نسل) اولاد کی طاقت میں اس سطح تک اضافہ کر دیتی ہے جو والدین کی طاقت سے بھی اونچی ہوتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یورپ میں ''عصرِ برفانی'' کے اواخر میں شاندار تن و توش کے کرمانیو انسان کا ناگہانی ظہور ایسے ہی مختلف النسل والدین کے اختلاط کا نتیجہ ہو جو خود قریبی رشتہ داروں کی پس ماندہ وانحطاط زدہ اولاد تھے۔ یہ سمجھ لینا چاہیے کہ انسانی بالیدگی و ترقی کی موجودہ منزل میں نسل ایک جائز و صحیح تصور نہیں عام بول چال میں لفظ ''نسل'' کا استعمال کسی بھی منزل پر شاذ و نادر ہی جائز و درست ہوتا ہے۔ موجود و محفوظ رہ جانے والی نسلیں بعد میں ان بڑی بڑی آبادیوں سے پیدا ہوئیں جو مخلوط و مشترک گروہوں کے یکجائی ذخیروں سے وجود میں آئی تھیں۔ بطور نتیجہ زبان کی ترقی تیز تر ہوئی۔

حاصل شدہ فائدہ کسی آزمائش و تجربہ، منصوبہ بندی یا مدلل عمل کا نتیجہ نہیں تھا۔ وہ گروہ جنہوں نے لبادلے کے نئے منصوبے کو اختیار کیا، تعداد اور کارکردگی میں بڑھ گئے۔ باقی منزلِ فنا کی طرف دھکیل دیے گئے۔ اولین اقدام جس کو ایک منطقی تقلیب کہا جا سکتا ہے ہر ایک گروہ کے لیے اس کی خصوصی غذا (ٹوٹم) کو ممنوع قرار دینا تھا۔ یہ ممانعت خصوصی موسمی تقریبات پر یا مردہ پرستی کی رسوم کے سلسلے میں ٹوٹتی تھی۔ خصوصی غذا کی ممانعت کے ساتھ ساتھ خصوصی علامت (ٹوٹم) والے ایک ہی قبیلہ کے افراد میں جنسی اختلاط بھی ممنوع قرار پایا۔ خصوصی علامات والے کئی جرگوں سے مل کر قبیلے بن گئے۔ ایک جرگے کے کسی رکن کو عام حالات میں اس جرگے کی خاص غذا کھانے اور اس جرگے کے کسی فرد سے جنسی اختلاط کی اجازت نہیں تھی اور نہ وہ قبیلے سے باہر شادی کر سکتا تھا اکثر وہ اپنے قبیلے سے باہر کے افراد کا کھانا بھی کھا سکتا تھا۔ جرگے کے افراد

اپنی مخصوص مذہبی رسوم رکھتے تھے جن سے دوسرے تمام جرگے خارج سمجھے جاتے تھے۔ اسی طرح پورے قبیلے کی مشترکہ مذہبی رسوم بھی ہوتی تھیں اور مشترکہ بیان بھی۔ ایک چھوٹے سے جرگے سے آگے بڑھ کر پورے قبیلہ کی اس تنظیم نے ایک ایسا نمونہ پیش کیا جو بیشتر انسانی معاشروں پر مہر ثبت کر گیا ہے۔

ہندوستان میں قبل از تاریخ کا انسان:

یہاں تک تمام بیانات عام نوعیت کے تھے۔ ماضی کی یہ تصویر قیاس و استدلال کے ذریعہ اجاگر کی گئی ہے۔ جن کی بنیاد ان مشاہدات کی اطلاعات پر ہے جو دنیا بھر میں کیے گئے ہیں۔ ہندوستان کے متعلق خاص طور پر کچھ نہیں کہا گیا کیونکہ تحقیق کا بنیادی مواد بہت ہی کم ہے۔ یہ یقین کرنے کے لیے کوئی وجہ نہیں کہ ہندوستان میں ابتدائی ترقیوں نے کوئی ایسی راہ اختیار کی جو بنیادی و معنوی طور پر مذکورہ سابقہ حالات سے مختلف تھی۔ اگر قبل از تاریخ تبدیلیاں یہاں بھی اسی طرح ہوئیں جس طرح اوپر بیان کی گئی ہیں تو ہندوستانی دیہاتی اور قبائلی معاشرہ کی بہت سی خصوصیات اور قدیم سنسکرت عبارات کی منطقی توضیح ہو جاتی ہے۔ اگر نہیں تو معقول توضیح نہ ہوگی۔

ہندوستان کے زمانہ قبل از تاریخ کی دو امتیازی خصوصیات ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔ عصر برفانی کا آخری دور ہندوستان کے برصغیر میں نہ اتنا شدید تھا نہ اتنا وسیع جتنا یورپ میں۔ آئندہ سطور میں ہندوستان کو ایک جغرافیائی واحدہ مانا گیا ہے جس میں پاکستان، افغانستان کا کچھ حصہ اور کہیں کہیں برما کا کچھ حصہ شامل کر لیا گیا ہے۔ اس توسیع سے کسی قسم کے سیاسی دعوے یا مقصد کو منسوب نہ کرنا چاہیے۔ اگر ایک طرف شمال میں برف کا زمانہ تھا تو دوسری طرف جنوب اور جنوب مشرق اس سے قطعی محفوظ رہے۔ اس کا ہر امکان ہے کہ ہندوستان خاص کے مشرقی حصوں میں قبل از تاریخ کے لوگ یونان اور برما سے داخل ہوئے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ نقل و حرکت تاریخی زمانہ میں بھی کافی بعد تک جاری رہی ہو۔ اس مشرقی علاقے کے حجری اوزان میں ایک قسم کا پتھر لگا ہوا ہے اور ایک ہی قسم کی تکنیک نظر آتی ہے۔ دوسرا یہ کہ شکار کرنے اور مچھلیاں پکڑنے کے علاوہ دیگر قسم کی غذا جمع کرنا بہت زیادہ آسان تھا اور یورپ یا براعظم ایشیا کے کسی بھی دوسرے مقام کی نسبت کہیں زیادہ وسیع علاقوں میں ممکن تھا۔ یورپی خاص غذاؤں کی پوری فہرست نصف درجن قسم کے اناج،

مٹر اور پھلوں پر مشتمل ہے لیکن اس کے مقابلہ میں مہاراشٹر جیسا زرخیز علاقہ بھی چالیس سے زیادہ قسم کی دیسی خاص غذائیں رکھتا ہے جن میں سے بیشتر کی کاشت کی جاتی ہے لیکن جنگلی اور خودرو بھی پائی جاتی ہیں۔ یہ سب ہی ذخیرہ کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ ان میں مختلف قسم کے چاول، گیہوں، باجرہ، چینی، مکا اور جو شامل ہیں ان کے ساتھ نباتاتی لحمیہ رکھنے والی بہت سی ترکاریاں اور جنجلی کی طرح کے بیج جن سے غذائی تیل پیدا ہوتا ہے غذا کے اجزا ہوتے ہیں۔ مرچ اور گرم مصالحوں سے ذائقہ بھی اچھا ہو جاتا ہے اور حیاتین بھی ملتے ہیں۔ ایک متوازن خوراک کسی بھی دینی رواج کو ہلاک کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔ خصوصاً اس لیے کہ دودھ، مکھن، دہی، پنیر، پھل اور ترکاریاں جانوروں کی جان لیے بغیر مل سکتی ہیں۔ اسی سادہ سی بات نے بعد میں کسی کو ہلاک نہ کرنے (اہنسا) کے نظریہ کے ذریعہ ہندوستانی دینیات و مذہب میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے مؤرخ کا کام کسی اور ملک کے مقابلہ میں یہاں مشکل تر کر دیا ہے۔ لوگ غذا کو اکٹھا کرنے کی منزل میں زندہ باقی رہ سکتے تھے اور رہے بھی جبکہ ان کے قریبی ہمسایے صدیوں پہلے غذا پیدا کرنے کا کام شروع کر چکے تھے۔ دیہاتی اور قبائلی لوگ خصوصاً جنگل کے الگ تھلگ مقامات میں بنیادی خاص غذاؤں کے علاوہ سو سے زیادہ ایسی دیگر قدرتی پیداواریں عموماً جانتے ہیں جو کاشت کے بغیر جمع کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً پھل، جوار، جیڑیں، بصل، شہد، خطر کے پودے پتوں والی ترکاریاں وغیرہ۔ قدیم ترشکلِ حیات کے ساتھ قدیم تر اعتقادات وطریقِ حیات بھی ہمیشہ باقی رہتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ ایک زبردست باقیات کا ہندوستان ملک ہے۔ یہ بتانا مشکل ہو جاتا ہے کہ ٹھیک ٹھیک کب ایک خاص دور گزر گیا اور کب دوسرے نے اس کی جگہ لے لی۔ ثقافتی اثر پذیری کا عمل دوطرفہ ہوا۔ صرف یہی نہیں کہ باہر سے آ کر بسنے والے ترقی یافتہ لوگ ہندوستان کے ہر حصے کے اصل باشندوں پر اثر انداز ہوئے بلکہ (غیر متحمل مسلمانوں سے قبل) نو واردگان نے عموماً ملکی اور خود قدیم باشندوں کے بھی معتقدات اور رسموں کو قبول کیا۔ ایک مناسب سماج کی شکل اختیار کرنے کے لیے ایک انسانی فرقے کے واسطے یہ ضروری ہے کہ اس کے افراد کے درمیان کوئی پیداواری رشتہ موجود ہو جس میں فاضل مقدار کی تخلیق و انتقال شامل ہو۔ ہندوستان میں اس قسم کے معاشرے اور اس کی ثقافت کی تشکیل بڑی حد تک مذہب اور توہم پرستی پر مبنی تھی۔ کیونکہ خوراک اکٹھا کرنے کا طریقہ آسان بھی تھا اور باقی بھی رہا۔ اس چیز نے تشدد اور طاقت کی ضرورت کو یورپ اور امریکہ کی بہ نسبت کم کر دیا۔

شکل 4: پونا ضلع کے مقام دیوا گاڑ سے حاصل شدہ "حجرات خورد" (پتھر کے چھوٹے اوزار) جو مٹی کے برتنوں سے قبل کے عہد سے متعلق ہیں۔ یہ جگہ دریائے بھیما کے ایک معاون پر ایک قدیم مچھلیاں پکڑنے کے تالاب پر واقع ہے اور اب بھی وہاں مچھلیاں پکڑی جاتی ہیں۔ ٹکڑے تقریباً سب کے سب بلور کے قسم کے سفید پتھر کے ہیں اور ان میں سے بہت سے ٹکڑے مرکب اوزار تھے جن میں لکڑی، ہڈی، یا سینگ کے دستے لگا کر تیر، چاقو، درانتی اور اسی قسم کی چیزیں بنائی جاتی تھیں۔ زیادہ مہین ٹکڑے چمڑے یا کھال کے تھیلے ٹانکنے کے اوزار ہیں تھیلے برتنوں کے نہ ہونے کی وجہ سے غذا رکھنے کے کام آتے تھے۔ موٹا اندازہ یہ ہے کہ 4000 ق۔م یا اس سے پہلے کے ہوں گے۔

شکل 5: پونا کے نزدیک پہاڑیوں پر پائے گئے "حجراتِ خورد"۔ یا تو یہ کندہ "حجرات کلاں" کے ساتھ یا پہاڑی ڈھلوانوں پر پائے گئے۔ اگرچہ یہ زیادہ کھردرے قسم کے ہیں لیکن شکل نمبر 4 کے حجرات سے بعد کے معلوم ہوتے ہیں۔ جن کھالوں پر یہ استعمال ہوتے تھے وہ زیادہ موٹی ہوتی تھیں۔ ان کے استعمال کرنے والے لوگ مویشی پالنے والے تھے جو کے بعد دیگرے امواج کی شکل میں اس علاقے میں آئے۔ مرد یوتا ان میں سے آخری امواج سے متعلق تھے۔

اب ہمارے سامنے دو خاص کام ہیں ہندوستان میں قبل از تاریخ کے آدمی کے متعلق جو کچھ معلوم ہے اسے بیان کر دینا اور ابتدائے قدیم کی باقیات کا اس حیثیت سے پتہ لگانا کہ اس نے جدید ہندوستان کی تاریخ کو کیا کچھ دیا؟۔

ہندوستان میں قبل از تاریخ کے انسان کا سراغ لگانے میں بڑی دشواری تاریخوں کے تعین کا مسئلہ ہے۔ قبل از تاریخ کا دور جنوب میں بعد تک قائم رہا جب کہ شمال میں پہلے ہی سے تاریخی سلطنتیں بن رہی تھیں۔ معدودے چند ہندوستانی غاروں کی جو تصویریں دریافت ہوئی ہیں وہ سب سے اوپر کی زمینی تہوں میں ہیں اور عہدِ جاگیرداری کی جنگوں کے مناظر پیش کرتی ہیں۔ ان سے نیچے کی تصویریں کتنی پرانی ہوں گی اس کے متعلق ہر شخص جو بھی چاہے قیاس لگا لے۔ ہندوستان میں قبل از تاریخ کا اوزار بنانے والا انسان وادیٔ سوان (مغربی پاکستان) کی طرح ''لاوالعرا'' تکنیک اپنے حجری اوزاروں کو صیقل کرنے میں استعمال کرتا تھا۔ اوزار بنانے کا یہ قدیم ترین طریقہ نہیں لیکن قدامت میں اس کا نمبر تقریباً دوسرا ہے اندازاً اس کی تاریخ (ایک موٹے اندازے کے مطابق) پانچ ہزار سال قبل مسیح کہی جا سکتی ہے۔ اس قسم کے دستی کلہاڑوں کے نمونے یوریشیا میں ہر جگہ مل سکتے ہیں اسی دور کی کسی انسانی نقل و حرکت کے باب میں فی الحال کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ سات ہزار قبل مسیح کے قریب یورپ سے فلسطین تک بہت چھوٹے پتھر کے اوزار (حجراتِ خورد) پائے جاتے ہیں۔ ان کا تسلسل ایران اور افغانستان کے ان غاروں میں قائم رہتا ہے جن میں قبل از تاریخ کا انسان آباد تھا۔ جس سے یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ ہندوستانی نمونے زیادہ بعد کے نہیں ہیں۔ ایسا یقین کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں کہ پتھر کے یہ چھوٹے چھوٹے اوزار پہلے پہل ہندوستان میں بنے اور پھر باقی یوریشیا میں پھیل گئے۔

حجراتِ خورد سب سے زیادہ بڑے دستی اوزاروں کے ساتھ ملتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاید ان کی حیثیت اصل صنعت کی ایک ضمنی و فضول پیداوار کی تھی۔ وسطی عہدِ حجری نے دنیا کے بہت سے حصوں میں قابلِ ذکر ترقی کا مظاہرہ کیا اس لحاظ سے کہ اس زمانے کے حجراتِ خورد کافی بڑے ذخیروں کی صورت میں ملتے ہیں اور ان میں کسی قسم کے بڑے اوزار شامل نہیں ہوتے۔ (صاف اور چکنے حجری اوزان کا زمانہ۔ عہدِ جدید حجری یا اواخر عہدِ حجری بعد میں آیا) مثال کے طور پر جیریکوں میں یہی بات مٹی کے برتنوں سے پہلے کی زمینی تہہ نمبر ''ب'' میں پائی جاتی ہے۔ ان برتنوں کی عدم موجودگی بھی معنی خیز ہے۔ ہندوستان میں مٹی کے برتنوں سے قبل خالص حجراتِ خورد کے دور کی ایسی ''ثقافتیں'' بھی دریافت ہو چکی ہیں۔ مثال کے طور پر جنوب مشرق کے ساحل پر

ریت کے ٹیلوں (ٹیری) سے اس کا سراغ لگتا ہے۔ ان ٹیری ثقافتوں کا زمانہ تقریباً چار ہزار ق۔م یا اس سے پہلے کا ہے۔ تاریخوں کے تعین کے جو طریقے معلوم ہیں ان کے مطابق اندازے میں ایک ہزار سال کا فرق معمولی بات ہے۔ ابھی تک "ریڈیو کاربن" کا طریقہ یا جانچ کے دیگر طریقے ممکن نہیں ہوسکے ہیں۔ یہ پتھر کے چھوٹے اوزار (حجراتِ خورد) بنانے والے لوگ پتھروں کی چھیلن کے حسین سفید عقیقی ٹکڑے اور ان کے مغز اپنے ذخیروں کی شکل میں مغربی جزیرہ نما کے تنگ علاقوں میں ادھر سے ادھر تک زیرِ زمین چھوڑ گئے۔ جن مقامات پر "حجراتِ خورد" بکثرت ملتے ہیں وہ قدیم زمانے کے وہ مقامات ہیں جہاں ندیوں کے کنارے مچھلیاں پکڑنے کے تالاب موجود ہیں۔ اگرچہ موجودہ زمانے میں جنگلوں کی کٹائی اور زمین کے کٹاؤں کی وجہ سے وہ تالاب اب مٹی سے اٹ گئے ہیں۔ مٹی کا یہی کٹاؤ کناروں پر حجری اوزاروں کے ذخیروں کا انکشاف کرتا ہے اور اس کے ساتھ ہی آبادی ظاہر کرنے والی زمینی تہوں کی عدم موجودگی بھی دکھلاتا ہے۔ یہ "حجراتِ خورد" کے استعمال کرنے والی غذا اکٹھا کرنے کی خام ترین منزل میں بھی نہیں تھے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں ان کے اوزار اتنے چھوٹے ہیں کہ استعمال نہیں ہوسکتے۔ جنوبی افریقہ کے جھاڑیوں والے قدیم باشندوں کے طرزِ عمل سے مقابلہ کریں تو یہ بات نمایاں ہوجاتی ہے کہ سفید عقیق کے ہندوستانی ٹکڑے جنہیں تراش کر خوبصورت پہلوؤں سے آراستہ کیا جاتا تھا اور چھیل کر کنارے پر باریک دندانے کاٹ کر تیز دھار بنایا جاتا تھا دراصل مرکب اوزاروں کا ایک حصہ تھے۔ ان کی چھیلن کو لکڑی یا سینگ یا ہڈی کے دستے میں درختوں کے گوند یا کسی اور چپکانے والی چیز سے جوڑ دیا جاتا تھا۔ دھاردار کنارے سے کچھ ہٹ کر اوزار کے بعض پہلوؤں کے بگڑے ہوئے رنگ سے بھی یہ بات ثابت ہوجاتی ہے۔ اس طرح خاردار ہارپون، تیر، چاقو، اور درانتیاں وغیرہ بنائی جاسکتی تھیں۔ بعض قسم کے چھوٹے چھوٹے چقماقی ٹکڑوں کے متعلق یہ معلوم ہوچکا ہے کہ وہ درانتی کے دندانوں کا کام دیتے تھے۔ جس کا یہ مطلب ہوا کہ اناج اکٹھا کرنے کا عمل پہلے جاری تھا خواہ اناج بویا جاتا ہو یا مختلف النوع قدرتی گھاس بیج کے لیے کاٹی جاتی ہو اور کھال کے نیچے ریشوں کو توڑنے کے لیے معیاری حد تک موزوں ہیں۔ اس کے علاوہ ٹوکریاں بنانے میں کام آنے والی لچیلی شاخوں کو چیرنے کے لیے یا مچھلی کو برتن میں رکھنے کی غرض سے تیار کرنے کے لیے بھی موزوں ہیں۔ بہت سے تیز اور نوکیلے ٹکڑے دراصل سوئیاں یا ستاریاں ہیں جن سے کھالوں کو نسوں کے ذریعے سیا جاتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں غذا کو ٹوکروں اور چمڑوں کے تھیلوں میں جمع رکھنے کا کام مٹی کے برتن بننے سے بہت پہلے ہی شروع ہوچکا تھا۔

ان خالص حجراتِ خورد کے دور کے انسان کے ساتھ ساتھ دوسرے لوگ بھی تھے (شاید ایک ہی گروہ کی شاخیں) جنھوں نے بڑے پتھروں کے انبار یعنی "حجراتِ کلاں" چھوڑے ہیں کرناٹک، آندھرا اور گرینائٹ پتھر کی تہہ والے علاقے میں یہ "حجراتِ کلاں" عہدِ آہن سے متعلق پائے گئے تھے مہاراشٹر جو دکن کی چٹانوں پر واقع ہے یہ حجرات کلاں بہت زیادہ پرانے لیکن بہترین "حجراتِ خورد" سے بعد کے معلوم ہوتے ہیں۔ مغربی دکن کی بہت سے چٹانی انبار قدرتی ہوسکتے ہیں لیکن قبل از تاریخ کے آدمی نے ان پر گہرے کھڑے ہوئے نقوش کی صورت میں اپنے نشانات چھوڑے ہیں۔ ان کے کھدے ہوئے خطوط کلی طور پر رگڑ کر بنائے گئے تھے یا کم از کم انہیں رگڑ کر مکمل وصاف کیا گیا تھا۔ ان لکیروں کی گہرائی سے جو بعض جگہ چار سینٹی میٹر تک ہے ان لوگوں کی محنت کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ یہ پتھر اتنا سخت ہے کہ فولاد کے جدید آلات کو کند کرسکتا ہے۔ بعض جگہ تو تین ٹن سے زیادہ وزنی چٹانیں منتقل کر کے دوسری چٹانوں پر رکھی گئی ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ "حجراتِ کلاں" والے لوگوں کے پاس اس مقصد کے لیے کافی وقت اور مستقل طور پر کافی فاضل غذا رہتی تھی کہ اس نوع کی یادگاریں بناسکیں جن کے لیے بہت سخت اور مسلسل محنت کی ضرورت تھی۔ اب تک جو چٹانی ڈھیر اور کھدے ہوئے نقوش دریافت ہوئے ہیں وہ ہزاروں کی اتنی بڑی تعداد میں ہیں کہ لازمی طور پر یہ کام سال بہ سال، صدی بہ صدی جاری رہا ہوگا۔ ان کا مقصد کیا تھا یہ بات صاف نہیں۔ سادہ ترین دائروں اور بیضوی حلقوں سے آگے یہ کھدی ہوئی لکیریں شاذ ونادر ہی کسی طرح کے خصوصی نقش ونگار پیدا کرتی ہیں اور قابل شناخت انسانی یا حیوانی شکلیں یا درختوں کی شکلیں کبھی بھی پیش نہیں کرتیں۔ اکثر وبیشتر یہ محض پیچ وخم کھاتی ہوئی لکیریں ہیں جنہیں انسان نے بنایا ہو قدرت نے نہیں۔ یہ ایک معقول قیاس ہے کہ "ان حجراتِ کلاں" والے لوگوں کے پاس کچھ مویشی تھے۔ ان کے چٹانی ڈھیروں میں جو "حجراتِ خورد" پائے گئے ہیں وہ ان حجراتِ خورد کی بہ نسبت عموماً اور صریحاً زیادہ موٹے ہیں جو ماہی گیری کے تالابوں یا عارضی قیام کے مقامات کے نزدیک دریافت ہوئے ہیں۔ "حجراتِ خورد" کی ان دو اقسام کے علاقے کے درمیان اکثر یہ ایک واضح خط حد بندی موجود ہوتا ہے۔ بعض اوقات ندی کے ایک کنارے پر ایک قسم پائی جاتی ہے اور دوسرے کنارے پر دوسری اور "حجراتِ کلاں" ہمیشہ ہی نسبتاً بھدے "حجراتِ خورد" کے نزدیک موجود ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات کسی ندی کی پوری لمبائی پر صادق نہیں آتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ چٹانوں پر نقش کندہ کرنے اور حجراتِ کلاں بنانے والوں کو زیادہ موٹی کھالوں سے کام پڑتا تھا لہٰذا ان کے پاس مویشی تھے۔ پتلے مہین "حجراتِ خورد"

رکھنے والے لوگوں کے پاس صرف پتلی مہین کھالیں ہی ہوسکتی تھیں جیسے ہرن، بھیڑ، بکری، خرگوش اور ان کے ساتھ مچھلیوں اور پرندوں کی کھالیں۔ ان دو انسانی گروہوں میں کیا تعلقات تھے یہ بات واضح نہیں۔ کسی ابتدائی آویزش کی بھی کوئی شہادت موجود نہیں۔ زمین کی نوعیت ایسی ہے کہ چند غیر معمولی مقامات کے علاوہ اور کسی جگہ طبق در طبق ذخیروں کی اجازت نہیں دیتی۔ یعنی آج مٹی کا سب سے بھاری ذخیرہ نہ صرف بلند تر سطحوں سے بہہ کر آیا ہے اور قلبہ رانی کے باعث ہموار ہوگیا ہے بلکہ ان مقامات پر جمی ہوئی جہاں قبل از تاریخ کے زمانے میں لازمی طور پر دلدلیں اور گھنے جنگل رہے ہوں گے۔ یہ ایسے ہی مقامات ہوں گے جہاں قبل از تاریخ کے انسان کو نہ تو اوزاروں کے لیے کوئی نمایاں پتھر ملا ہوگا نہ عارضی قیام کے لیے کوئی مناسب جگہ۔ عارضی قیام کے زیادہ قدیم مقامات پر اب بہت کم مٹی ہے جس کی وجہ سے صرف مٹی کا کٹاؤ ہی نہیں ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ قدیم انسان کو ایسے خشک مقامات کی ضرورت نہ تھی جو گھنی نباتات اور خطرناک وحشی جانوروں سے دور ہو مستقل آبادی کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان حالات کی بیشتر صورتوں میں طبق در طبق ذخیرے کا کوئی امکان نہیں۔

یہ ثقافتیں خصوصی دلچسپی کی حامل ہیں کیونکہ ان کا سلسلہ دور تاریخ کے اندر تک پہنچتا ہے۔ ہم یہ دکھائیں گے کہ مغربی دکن نے چھٹی صدی قبل مسیح میں مقامی ''عصرِ آہن'' کے تحت زراعت کو بڑی تیزی سے ترقی دی لیکن اس سے پہلے نہیں۔ دکن میں تانبے کا کوئی قابل ذکر زمانہ نہیں تھا اتفاقیہ ایسا کوئی مقام مل جاتا ہے جو کانسی کے ایک اوزار تو فراہم کرتا ہے لیکن یہ مقام ایسا ہوتا ہے کہ طویل وقتوں تک کبھی آباد رہا کبھی غیر آباد۔ ٹھیک اسی طرح جیسے مہیشور میں دوسرے ہزار سالہ دور قبل مسیح کے اوائل میں نظر آتا ہے۔ حجراتِ کلاں والے لوگ کئی لہروں کی شکل میں نقل و حرکت کرتے رہے۔ شاید وہ لمبی لمبی مدتوں تک دریائی وادیوں (بھیما۔ کرشنا۔ تنگ۔ بھورا۔ گوداوری) کے نشیب و فراز پر آگے پیچھے آہستہ آہستہ گشت کرتے رہتے تھے۔ ان کی یہ نقل و حرکت قلیل مدت کی ان موسمی حرکات و سکنات کے علاوہ تھی جو بہتر چارہ اور پانی کے لیے ہوتی تھیں۔ اس طرح کی آگے پیچھے کی نقل و حرکت کو ''بولی'' یا انسانی موسمی احتراز کہا جاتا ہے۔ اس کا مجموعی طول دور دراز نقل مکانی کی بہ نسبت محدود ہوتا تھا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ ''حجراتِ خورد'' والے اور ''حجراتِ کلاں'' والے دونوں ہی قسم کے لوگ دونوں قسم کی نقل و حرکت کیا کرتے تھے۔ جب مون سون شروع ہو جائے تو آگے چل کر مستقل رطوبت سے بھیڑوں کے کھر سڑنے لگیں گے۔ شکار کے جانور مشرقی علاقہ یعنی دریا کے بہاؤ کی طرف چل پڑیں گے۔ مون سون کے مہینوں کے بعد یہ زیادہ آسان

ہوتا ہے کہ ان مقامات پر واپس آجائیں جہاں بارش کے بعد گھاس اور جنگل تر و تازہ ہو چکے ہیں۔ مغرب کی سمت نقل و حرکت سے قدیم ابتدائی انسان ساحلی نمک کے قریب بھی پہنچ جاتا تھا۔ ساحل پر تاریخی زمانے کی کچھ جگہیں کھدائی سے معلوم ہوئی ہیں۔ غالباً نمک کے لیے انسانی عارضی قیام گاہیں ہیں۔ جب دکن کی اونچی عمودی ڈھلوان سیدھی پانچ سو میٹر یا اس سے بھی زیادہ بلندی تک پہنچتی ہے اور ساحل سے صرف پچاس کلومیٹر یا اس سے بھی کم فاصلہ پر واقع ہے۔ اس میں کہیں کہیں درے ہیں۔ ان دروں نے ہی بعد کے تجارتی راستوں پر بندشیں لگائی ہیں۔ حدب کی طرح ساحل پر بھی کہیں کہیں ایک پتھر کا حلقہ پایا جاتا ہے جو کہ کھدنے کی لکڑیوں کو وزنی کرنے کے کام آتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ قدیم ابتدائی عہد میں کسی نہ کسی قسم کی کھیتی ضرور تھی اگرچہ وہ ہل کے ذریعے ہونے والی زراعت کے برابر پیداوار نہیں دے سکتی تھی اور غالباً اس کا کام صرف عورتوں کے سپرد تھا۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ وہاں سب کچھ موجود تھا۔ مویشی۔ نمک، ساحل تک رسائی کا ذریعہ، پتھر کے اوزار، آگ پیدا کرنے کی قدرت اور ساحل کے قریب کوہستانی سلسلے پر قدرتی پیداواروں (شکار اور نباتات دونوں) کی زیادہ سے زیادہ مختلف اقسام۔ قدرتی پیداوار کی زیادہ سے زیادہ قسمیں تھیں (شکار اور سبزیاں) ساحل کے قریب پہاڑی سلسلے دکن میں تاریخ کے لیے میدانِ عمل تیار ہو چکا تھا اور وہ اپنے آغاز کے لیے صرف اس وقت کی منتظر تھی جب قدیم ابتدائی باشندوں نے ''سرخ مٹی'' سے آگ کے ذریعہ لوہا نکالنا سیکھا۔ اس مقصد کے لیے آخری تحریک اور تکنیک شمال سے ملی۔ یہ امر بعد میں واضح کیا جائے گا لیکن یہ معلوم نہیں کہ سب سے ابتدائی دور کے مویشی پالنے والے قبائل شمال سے کچھ تعلق رکھتے تھے یا نہیں۔ ان کے راستے جنوب کی بڑی بڑی دریائی وادیوں کے نشیب و فراز پر جزیرہ نما کے ادھر سے ادھر تک جاتے ہیں۔ امواج کی شکل میں بڑھنے والے ان لوگوں کی آخری جماعتوں نے ''حجراتِ کلاں'' والے لوگوں کی پرستش گاہوں کو خود اپنے معبدوں کے طور پر استعمال کیا جہاں ابھی تک موجودہ زمانے کے دیہاتی ان دیوتاؤں کی پوجا کرتے ہیں لیکن ان چوپانی (گوالی) لوگوں نے جو موجودہ دیوتاؤں کو لائے تھے، اصل حجراتِ کلاں کو نہیں بنایا تھا بلکہ حجراتِ کلاں کے عہد کے سامان کو منقش چٹانوں کے ساتھ اپنی مذہبی رسوم کی ادائیگی کے لیے یا مردوں کی سنگی قبریں بنانے کے لیے دوبارہ استعمال کیا۔ ان کا دیوتا نر دیو جس کا نام بعد میں ''مہاسوبا'' یا اس کا کوئی مترادف ہوگیا شروع میں کوئی بیوی نہیں رکھتا تھا اور کچھ مدت تک غذا اکٹھا کرنے والوں کی قدیم ترما تا دیوی سے برسرِ پیکار رہا تھا لیکن یہ دونوں گروہ جلد ہی باہم ضم ہوگئے اور اس لیے دیوی دیوتا کی شادی ہوگئی۔ اگر کہیں کسی

بھد ے سے مندر میں یہ دیوی بھنسا مہاسوبا کو روندتی نظر آتی ہے تو صرف چار سو میٹر کے فاصلے پر یہ منظر بھی سامنے آتا ہے کہ اس کی اسی مہاسوبا سے ذرا سی تبدیلی نام کے بعد شادی ہو رہی ہے۔ برہمنی تصور میں اس چیز کی نمائندگی شیو کی بیوی کی حیثیت سے پاروتی کرتی ہے لیکن وہ مہیش اسر کو کچلتی نظر آتی ہے۔ بہر حال بعض اوقات وہ متذکرہ قدیم دیوی کی مکمل نمائندگی پر اتر آتی ہے اور شیو کو بھی روند ڈالتی ہے (درگا کی شکل میں شکتی کا روپ)۔ یہ بات معنی خیز ہے کہ وادیٔ سندھ کی ایک مہر پر شیر کی تین چہروں والی اصل شبیہ میں سر کے لباس کا ایک حصہ بھینسے کے سینگ بھی ہیں۔

قبل از تاریخ کی باقیات جن کا اثر ذرائع پیداوار اور مذہبی بالائی کے ڈھانچے دونوں پر ہوتا ہے حالیہ چند سال کے دوران بھی روشنی میں لائے گئے ہیں۔ طویل تاریخی نشو و نما کے دوران بھی قبل از تاریخ عہد کا تعجب خیز صورت سے باقی رہنا اور پھیلنا کسی بھی اور ملک میں اتنی وضاحت کے ساتھ نظر نہیں آتا۔ یہ ہندوستان کی ایک خاص تاریخی اور سماجی خصوصیت ہے کہ ارتقاء کے عمل نے آج کے مختلف الاجزا اور پیچیدہ ہندوستانی معاشرہ پر اپنا واضح اور نہ مٹنے والا نشان چھوڑا ہے۔

ذرائع پیداوار میں قدیم ابتدائی دور کی باقیات:

قبل از تاریخ کا انسان کس طرح ترقی پا کر ایک مہذب فردِ انسانی میں تبدیل ہو گیا اس کا سراغ ہندوستان میں کیسے لگایا جائے؟ ایک تو ذریعہ یہ ہے کہ علمِ بشر پیائی یعنی جسمانی خصوصیت کی پیمائش مثلاً کھوپڑی کی اونچائی۔ وزن، جسامات اور شکل، ناک کی لمبائی اور چوڑائی۔ کھال آنکھوں اور بالوں کا رنگ وغیرہ۔ یہ طریقہ کوئی قابلِ ذکر نتائج فراہم نہیں کرتا۔ قبل از تاریخ کے زمانے کی صرف چند ہڈیاں دستیاب ہوتی ہیں۔ وہ جسمانی خصوصیات (بشمول خصوصیات چہرہ) جو بشر پیائی کے زاویہ نظر سے اہم ہو سکتی ہیں ایک قطعی طور پر بہتر یا قطعی طور پر بدتر طریقہ حیات کے زیر اثر چند ہی پشت میں تبدیلی ہو جاتی ہیں۔ اردگرد کی آبادی سے مخلوط ہونے کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھیں تو ہندوستان میں تمام ہی بچے کھچے قدیم ابتدائی لوگ شروع میں دبلے پتلے اور ناکافی بالیدہ نظر آتے ہیں لیکن اور باتوں کے لحاظ سے وہ ایک ہی مشترکہ جسمانی زمرے سے متعلق نہیں ہیں۔ یہ یقین کرنے کی ہر ایک وجہ موجود ہے کہ اس طرح کی قدیم جسمانی اقسام عموماً غیر مستقل ہوتی ہیں۔ بہتر خوراک اور کھیتوں میں پابندی کے ساتھ محنت چند پشت کے بعد قد و قامت اور جسمانی ساخت کو بدل دیتی ہے۔ ہندوستان کے آج تک معلومہ اعداد و شمار کا

تجزیہ بتاتا ہے کہ قد کی اونچائی کے ساتھ ساتھ سر اور چہرے (ناک کا نقشہ) کی پیمائش بھی بدل جاتی ہے۔

اس منزل ارتقا کے لیے لسانی تحقیق اور بھی کم مفید ہے۔ کوئی ایک درجن بڑی بڑی زبانیں مختلف اہمیت کی تقریباً 753 محدود مقامی بولیاں جو ہندوستان میں مستعمل ہیں تین زمروں میں مجتمع کی جا سکتی ہیں (1) شمال و مغرب میں ہندوستانی آریائی زمرہ یعنی پنجابی، ہندی (اس میں راجستھانی اور بہاری قسمیں بھی شامل ہیں) بنگالی، گجراتی، مراٹھی اور اڑیہ (2) جنوب میں دراوڑی زمرہ۔ یعنی تلگو، تامل، ملیالم، کناری اور تلکو (3) ''آشٹریائی، ایشیائی'' زمرہ جس میں ہندوستان کی بیشتر قدیم ابتدائی زبانیں بالکل زبردستی ٹھونس دی گئی ہیں۔ یعنی منداری، اوراؤں، سنتھالی وغیرہ۔ نظریہ یہ تھا کہ ان قدیم ابتدائی باشندوں کو جنگلوں کے دور دراز گوشوں میں دراوڑوں نے دھکیل دیا تھا جنہیں بالآخر آریوں نے دکن کی طرف بھگا دیا۔ آریوں کا حملہ تاریخی اور کافی مصدقہ چیز ہے۔ باقی سب کچھ انتہائی مشکوک قیاس ہے۔ دراوڑی قسم کی ایک کھوپڑی جو روسی وسط ایشیا میں دو ہزار سال اور تین ہزار سال قبل مسیح کے اراضی طبقات کے اندر ملی ہے اپنے ماحول میں ایک نادر چیز تھی۔ شمال مغرب میں براہوئی زبان اپنے چاروں طرف آریائی زبانیں بولنے والوں کے درمیان ایک تنہا دراوڑی جزیرہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ممکن ہے براہوئی بولنے والے لوگ عہدِ تاریخ میں وہاں پہنچے ہوں کیونکہ دراوڑی لوگ شمال کی طرف بڑی تعداد میں گیارہویں صدی عیسوی تک جاتے رہے۔ طریقہ حصولِ معاش کا جو اثر زبان پر پڑتا ہے اسی کی طرف لسانی تجزیہ کوئی توجہ نہیں کرتا۔ ہندوستان کی سب سے قدیم ابتدائی زبانیں جیسا کہ غیر جذباتی تحقیق نے واضح کر دیا ہے ایک ہی زمرہ سے تعلق نہیں رکھتیں۔ آسام میں جہاں ہر وادی مختلف بولی والے کئی کئی قبائل رکھتی ہے۔ زبانوں یا بڑی بولیوں کی تعداد ایک سو پچھتر سے اوپر تک پہنچتی ہے۔ ان میں بیشتر قدیم قبائلی محاورات میں جن کا منداری زبان سے یا کسی بھی واحد لسانی زمرہ سے تعلق قائم نہیں کیا جا سکتا اور آسام کے باشندوں کے متعلق یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کو دراوڑوں نے پیچھے دھکیل دیا تھا۔ اس بات کی یہ تصریح پیش کر کے نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ آسام ہندوستان خاص ہے ہی نہیں اور ہمیں بتایا جاتا ہے کہ دراوڑوں نے ہندوستان کے قدیم ابتدائی انسان کو ضرور جنگل میں دھکیل دیا ہوگا جس نے زرخیز زمینوں پر قبضہ کر لیا تھا۔ فی الحقیقت یہ زرخیز زمین بدیہی طور پر ''عصرِ آہن'' سے پہلے گھنے جنگلوں یا دلدلوں سے ڈھکی ہوئی تھی۔ قدیم ابتدائی انسان تو ان کنارے کے جنگلات میں بہترین طور پر رہ سکتا تھا جو کم گھنے ہوں نہ کہ اس زمین پر جہاں اب زیادہ گھری

مزروعہ مٹی جمی ہوئی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ غذا اکٹھا کرنے والے قدیم انسانوں کے لیے بہترین مقامات تقریباً وہی تھے جہاں آج پائے جاتے ہیں۔ اولین مویشی پالنے والوں اور غذا پیدا کرنے والوں کو کوئی ضرورت ہی نہ تھی کہ کسی کو دھکیل کر پیچھے ہٹائیں۔ آخری بات یہ کہ اگرچہ مجموعی طور پر دراوڑوں کا رنگ آریائی زبان بولنے والوں سے زیادہ کالا ہے تاہم نسل اور زبان میں باہمی تعلق پیدا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ جدید انسانیت کے اخذ کردہ نتائج کا جہاں تک مجھے علم ہے براہوئی بولنے والے لوگ دراوڑی نسل سے نہیں ہیں۔

اس طرح تحقیق کے لیے اب ہمارے پاس صرف ایک ہی ذریعہ رہ جاتا ہے یعنی پیداوار کے آلات و روابط۔ ان میں سے اوّل الذکر کا مقابلہ قبل تاریخی عہد کی دریافتوں سے کیا جا سکتا ہے۔ ہندوستان میں اب ایسے قبائل نہیں رہے جو پتھروں سے تیروں کے پھل، دستی کلہاڑیاں یا عام استعمال کے لیے حجرات خورد (پتھر کے چھوٹے اوزار) بناتے ہوں جن کا مقابلہ قبلِ تاریخ کے نمونوں سے کیا جا سکتا۔ مغربی گھاٹ کے کاتھری قبائلی یہ ضرور کہتے ہیں کہ چند نسل پہلے ان کے آباؤ اجداد پتھر سے تیروں کے پھل بناتے تھے۔ ان کے موجودہ اخلاف میں سے کوئی بھی اب نہ تو اسی قسم کے تیروں کے پھل بنا سکتا ہے اور نہ ایسا کوئی نمونہ پیش کر سکتا ہے جو لوگوں کے آباؤ اجداد نے بنایا ہو۔ جزائر انڈمان میں اصلی قدیم باشندوں نے جن کا برطانوی لوگوں سے رابطہ تھا بوتلوں کو توڑ کر شیشے کے پتلے ٹکڑے بنا لیتے تھے کیونکہ شیشے کے ٹکڑے کسی بھی پتھر سے زیادہ ہوتے تھے۔ جلد ہی ہر جگہ دھاتوں کے اوزار عام طور پر بننے لگے۔ میرے علم میں صرف ایک ہی قوم ایسی ہے جس میں ''حجراتِ خورد'' (چھوٹے سنگی اوزاروں) کا استعمال باقی ہے لیکن اس کی حیثیت ایک استثنا کی ہے۔ دکن اور وسطِ ہند میں ڈھنگ (گڈریے) ذات کے لوگ ابھی تک سفید عقیقی پتھر کے تازہ بنے ہوئے ٹکڑوں کو مینڈھوں اور بکروں کو خصی کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ یہ صحیح معنی ہیں ''حجراتِ خورد'' اگرچہ بہت بھدی قسم کے ہیں۔ قبل از تاریخ کی تکنیک کہیں زیادہ نازک تھی لیکن موجودہ زمانے کے ڈھنگ لوگ قبل از تاریخ کے ''حجراتِ خورد'' کو صنعتی حقائق یا اوزار مانتے ہی نہیں۔ سنگ چقماق کے چاقوؤں کا یہ باقی رہ جانا محض اس وجہ سے ممکن ہوا کہ تازہ تراشیدہ پتھر کے زخم آسانی سے جراثیم زدہ نہیں ہو جاتے۔ جب کہ دھات کے بنے ہوئے چاقوؤں کو اگر جراثیم سے پاک وصاف نہ کر لیا جائے تو ان کے زخم جراثیم کے زہریلے اثرات قبول کر لیتے ہیں۔ پتھر کا ٹکڑا ایک ہی جراحی عمل کے بعد تلف کر دیا جاتا ہے (یہودیوں نے ختنہ کرنے کے لیے چقماقی پتھر کے زخموں کے چاقوؤں کا استعمال اس وقت بھی جاری رکھا جب کہ دھات کا

استعمال عام تھا۔ غالباً اس کی عملی وجہ یہی تھی کہ اس طرح زخموں کے بگڑنے کے واقعات کم ہوتے تھے بہرحال مذہبی رسوم میں تو قدامات کا رجحان ہمیشہ ہی ہوتا ہے۔ روم کے قدیم لوگ اپنی مذہبی قربانیوں کے لیے پتھر کی کلہاڑیاں اور کانسی کے چاقو ہی استعمال کرتے تھے (حالانکہ اس وقت لوہا اور فولاد عام استعمال میں تھے۔)

ڈھنگ لوگ بھیڑوں کے خانہ بدوش گلہ بان ہیں۔ بارہ آدمیوں کی ایک اکائی (وادی) کی صورت میں تین سو پچاس بھیڑوں کے ساتھ وہ سال کے بیشتر حصہ میں مستقل طور پر گھومتے پھرتے رہتے ہیں اور برسات کے چار مہینوں کے لیے ایک عارضی قیام گاہ پر واپس آ جاتے ہیں۔ اگر یہ مقام ایسا ہے جہاں بارش ابھی تک بہت زیادہ ہو رہی ہو تو وہ مون سون کے شروع ہونے کے بعد پھر مشرق کی طرف چل دیتے ہیں۔ مرد بھیڑوں کی دیکھ بھال کرتے اور انہیں چراتے ہیں جب کہ عورتیں براہ راست اپنے چند برتنوں، خیموں اور بچوں کو باربردار ٹٹوؤں پر لاد کر اگلی قیام گاہ پر پہنچ جاتی ہیں۔ ڈھنگ اب تو کھیتی باڑی کے لواحق میں شامل ہو کر رہ گئے ہیں۔ اب ان کی غذا کا بڑا ذریعہ بھیڑ کا گوشت یا جنگلی پیداوار جمع کرنا نہیں بلکہ اناج (یا رقم) ہے جو کسان ان کو دیتا ہے جس کی زمین پر معاہدے کے مطابق دو یا تین رات تک وہ اپنے بھیڑوں کو باڑے میں بند رکھتے ہیں۔ بھیڑوں کے فضلے سے زمین زرخیز ہوتی ہے اور پیداوار بڑھتی ہے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ بھیڑوں کے گلہ بانوں کا دورہ جس میں آمد و رفت کے راستہ کا طول ہو سکتا ہے اب اپنی سمت تبدیل کر چکا ہے۔ قدیم زمانے میں یہ موسمی اہترازی (بولی) نقل و حرکت چراگاہوں کی طرف ہوتی تھی لیکن اب زراعت گاہوں کی طرف ہوتی ہے قدیم اصل ڈھنگ زبان پہلے جو کچھ بھی رہی ہو بہرحال وہ بھی اب اردگرد کے دیہاتوں کی زبان مراٹھی یا ہندی میں تبدیل ہو گئی ہے۔ ڈھنگر کبھی کبھی ایک بھیڑ یا کتری ہوئی اون برج کو اپنی آمدنی میں اضافہ کرتے ہیں۔ بعض ان میں سے اون کے موٹے کمبل بنتے تھے۔ ان لوگوں کو اس عام معاشرہ سے جوڑتی ہیں جس میں یہ رہتے سہتے ہیں۔ لہٰذا اب یہ لوگ ہندوؤں ہی کی ایک ذات بن گئے ہیں جو ٹھیک دیہاتی کسانوں سے نیچے مانی جاتی ہے۔ ان کی اصلی و قدیم موسمی نقل و حرکت کا خاکہ بنانا اس طرح ممکن ہے کہ ان مقامات کا مطالعہ کیا جائے جو چرائی کے لیے اور برساتی پڑاؤ کے لیے سب سے زیادہ آسانی سے مل سکتے تھے۔ اس طرح تحقیق کرنے سے یہ نہایت اہم حقیقت سامنے رہتی ہے کہ ڈھنگر لوگوں کے ان قدیم تر راستوں میں سے بہترین راستہ یعنی وادی کرہا کا تقریباً پورا بایاں کنارہ (جو کبھی جنگلوں سے ڈھکا ہوا نہیں رہا) سیدھا ماضی میں قبل از تاریخ کے عہد تک جاتا ہے اور دکن میں ''حجراتِ

خورد'' کے زمانے کی نفیس ثقافت کے لیے ایک مستحکم بنیادی مرکز ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ ڈھنگر لوگوں کے طرز زندگی کی جڑیں قبل از تاریخ کے زمانے میں ہیں۔ یہ لوگ اب مردوں کو جلاتے بھی ہیں اور دفن بھی کرتے ہیں۔

پہلے تدفین ہی ان کی عام رسم تھی۔ جو ہندوستان میں سماجی نشو ونما کا ایک فطری تقاضا تھی ان کے دیوتاؤں میں سے دو دیوتا (بروبا اور کھنڈوبا) کی قدامت ماضی میں چوتھی صدی عیسوی کے کافی قبل تک پہنچتی ہے اگرچہ ان کے خاص پرستاروں کا تعلق اب دوسری ہندو ذاتوں سے ہے۔ سالانہ پوجا کے ایک خاص مقام (ویر) پر انسانی قربانی کی نمایاں یادگاریں موجود ہیں۔ یہ قربانی غالباً ابتدائی عیسوی صدیوں میں اس وقت پیش کی گئی تھی جب اس بستی کی بنیاد رکھی گئی اور دیوتا کی پرستش میں یا بستی کے بانی کی پرستش میں پیش کی گئی تھی۔ موجودہ بستی کے دہقان ڈھنگر نہیں ہیں کیونکہ زراعت کا پیشہ اختیار کرنے کے ساتھ ساتھ انہوں نے اپنی ذات بھی بدل لی۔ ایک مضبوط اور غیر متنازعہ فیہ روایت کے مطابق اصل مؤسس اور دیوتا کا سب سے بڑا پجاری ایک ڈھنگر ہی تھا۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ڈھنگروں کے علاوہ دوسری ذاتوں یا گروہوں مثلاً بھیل قوم کے باب میں بھی تحقیق کی جائے۔ اصل نسل کے اعتبار سے یہ قبل آریا لوگ ہیں لیکن غالباً دراوڑی نہیں اب یہ نیم قبائلی دیہاتی بن گئے ہیں سب سے خراب زمین پر کاشت کرتے ہیں اگرچہ ابھی تک اچھے تیر انداز، شکاری، ماہی گیر اور غذا اکٹھا کرنے والے ہی سمجھے جاتے ہیں۔ کسی درمیانی منزل پر انہوں نے چرواہوں کی زندگی اختیار کر لی تھی ان کی کھیتی باڑی ایک حالیہ ترقی ہے۔ نتیجے کے طور پر بھیل زبان اب گجراتی کی ایک بولی اور گوجروں کی بولی سے قریب ہے جن سے انہوں نے مویشی پالنا سیکھا۔ یہ ایک فطری واقعہ ہے۔ جب دو ثقافتیں باہمی ربط وضبط کی حالت میں ہوتی ہیں تو پیداوار کی زیادہ طاقت ور شکل رکھنے والی ثقافت دوسری ثقافت پر اپنی زبان لاد دیتی ہے۔ خود بھیل لوگوں کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ انہوں نے بھی ایسا ہی اثر اپنے متوسلین نہال قبائیلیوں پر ڈالا جو کسی دور میں خود اپنی ایک الگ زبان رکھتے تھے۔ قبائیلیوں کی ایک خاص طور پر دلچسپ خصوصیت یہ ہے کہ پورے تاریخی دور میں وہ ضرورت کے وقت لڑنے کے لیے تیار رہے اور واقعی لڑے بھی لیکن کبھی منظم جنگجوؤں کی حیثیت سے نہیں لڑے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض افراد مالوہ کے نزدیک پہلی صدی قبل مسیح میں بادشاہ بھی بن گئے تھے لیکن جاگیرداریت کے دور میں ان میں سے کچھ سردار گونڈ ''راجے'' بن گئے تھے۔ جاگیردارانہ شان کے گرنڈ اب بھی باقی ہیں اور خود کو

دوسروں سے افضل اور الگ سمجھتے ہیں۔ منگیری پہاڑوں کے قدیم ٹوڈا لوگ سیاحوں اور انا سینیت کے پیشہ ور ماہرین کے لیے ایک قسم کا مرکز جذب وکشش بن گئے ہیں۔ سب سے زیادہ قدیم باشندے چچو قوم کے لوگ ہیں جو کہ اب اپنی زبان کھو چکے ہیں (اگرچہ اولاً غذا اندوز ہی ہیں) اور اب ایک قسم کی تلگو بولتے ہیں جو ان دیہاتیوں کی زبان ہے جن کا وجود پیداوار کا ماحول فراہم کرتا ہے دوسرے لفظوں میں اس طرح کے تمام مطالعے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتدائی قدیم معاشروں پر ان لوگوں کے رابطہ کا بھاری اثر پڑتا ہے جن کے ذرائع پیداوار زیادہ طاقت ور اور بہتر ہوتے ہیں۔ ناگالینڈ کا فوری مسئلہ یہی ہے کہ کچھ ناگاؤں نے ایک جدید بورژوائی تعلیم حاصل کر لی ہے جب کہ ان کے ہم وطنوں کی ایک زبردست اکثریت اس چیز کو قبول کرنے سے انکار کرتی ہے کہ بے بس دیہاتیوں کا ایک انفعالی بے عمل پست طبقہ بن کر رہ جائے جو کہ ہندوستان کے ماضی وحال کی ایک خصوصیت ہے۔ ناگاؤں کا ایک جداگانہ ریاست کے لیے مطالبہ (جو ابھی ابھی منظور کیا گیا ہے) یا مکمل آزادی کا مطالبہ ایک طرف تو قبائلی اتحاد کی ان باقیات پر قائم تھا جو اس علاقہ میں قبیلہ وارانہ زراعت اور بورژوائی تصرف املاک کی (سابقہ) عدم موجودگی کا نتیجہ تھیں اور دوسری طرف اس مطالبہ کی بنیاد یہ طویل قومی روایت تھی کہ غذا پیدا کرنے والے معاشرہ کی مداخلت کے خلاف مسلح مزاحمت کی جائے۔ بیشتر مبصرین جس چیز کو محسوس کرنے سے قاصر رہ جاتے ہیں وہ ہے قبائیلیوں کا جوابی اثر ہندوستانی دیہاتی لوگوں پر اور خود اعلیٰ طبقات پر بھی۔ قبائلی کاشتکاری عام طور پر ایک بدلتا ہوا معاملہ ہوتی ہے۔ ایک محدود رقبے کو جلا کر صاف کر دیا جاتا ہے یا جھاڑیوں کو کاٹ کر جلا دیا جاتا ہے۔ راکھ میں کچھ بیج بکھیر دیا جاتا ہے۔ بعض اوقات کھودنے والی ایک نوکیلی لکڑی (ایک طرح کی کدال۔ مراٹھا زبان میں ''تھومبا'') سے سوراخ بنا کر ان سوراخوں میں بیج رکھ دیے جاتے ہیں۔ مٹی کی قوت پیداوار تیزی سے ختم ہو جاتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ دو سال کے بعد یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ قطعات صاف کیے جائیں اور پرانے قطعات کو چھ سے دس سال تک نئی جھاڑیاں اور درخت پیدا ہونے کے لیے افتادہ چھوڑ دیا جائے۔ غذائی پیداوار کے اس طریقہ پر بیشتر قبائلی ملک بھر میں عمل کرتے ہیں مثلاً مغربی ساحل پر گاوڈا قبیلہ اس کے علاوہ میدا، ارادن، سنتھال، کرلتا وغیرہ قبائل۔ اس طرح کی کاشت سے زمین اتنے لوگوں کی کفیل نہیں ہو سکتی جتنی باقاعدہ زراعت سے ممکن ہے لیکن زراعت میں ہل کا استعمال زیادہ محنت چاہتا ہے۔ زمین کو ہموار کرنا، پہاڑی پہلو پر زینہ نما مسطح قطعہ بنانا، پتھروں کو ہٹانا، جنگلوں اور درختوں کے ٹھنٹھوں کو صاف کرنا اور زرخیزی کے لیے کھاد کا باقاعدہ استعمال کرنا۔ ان سب باتوں کے معنی ہوئے ہل چلانے

کے لیے جانوروں اور آلات کی ملکیت اور اکثر اس کے معنی ہوتے ہیں مقررہ قطعات کی صورت میں تقسیم شدہ زمین کی انفرادی ملکیت جو انجام کار بہتر فراہمی غذا کے باعث آبادی میں اضافہ ہو جانے پر طبقاتی اختلافات کو راہ دیتی ہے۔ بایں ہمہ بہت سے زرعی دیہات میں (مثلاً مہاراشٹر میں جہاں سے اپنی واقفیت کی بنا پر میں نے بہت سی مثالیں لی ہیں) کسان اپنے ہل کے ذریعہ زراعت کرنے کے ساتھ ساتھ کاٹنے اور چلانے کے قدیم طریقوں پر بھی عمل کرتا ہے۔ یہ طریقے گاؤں کی بنجر زمینوں تک محدود ہیں جو بالعموم پہاڑیوں کے زیادہ اونچائی پر ہوتی ہیں جہاں زینہ نما قطعات بنانا مشکل ہے کیونکہ ڈھلوان بہت ہی سیدھی ہوتی ہے اور نیچے سخت پتھر ہوتا ہے (بسالٹ) چاول کی پود کیاریاں بھی (یعنی دھان جس کے پودوں کو اکھاڑ کر دوسری جگہ لگانا پڑتا ہے) ایک ایسے طریقے سے تیار کی جاتی ہیں جو ''کاٹو اور جلاؤ'' قسم کی کاشت سے ہی ماخوذ ہے۔ ان کیاریوں میں کھاد، مٹی اور گھاس پھوس کے ساتھ جنگل کے پتوں کی تہہ جمادی جاتی ہے۔ اس تہہ کو اس وقت تک سوکھنے دیا جاتا ہے جب تک پتے جلنے کے قابل ہو جائیں۔ ان کو گیلا کر دیا جاتا ہے تاکہ ضرورت سے زیادہ نہ جل سکیں۔ اس کے بعد ان کو آگ لگا دی جاتی ہے۔ یہ سلگنے لگتی ہے۔ چھوٹے چھوٹے پودوں کے لیے جن کیمیائی اشیا کی ضرورت ہوتی ہے وہ آگ کی تپش سے سخت ہو کر مٹی میں شامل ہو جاتی ہیں۔ چاول کے بیج اس تیار شدہ کیاری میں پہلی بارش کے دوران بوئے جاتے ہیں جب پود کو اکھاڑ کر دوسری جگہ لگایا جاتا ہے تو یہ کیاریاں خالی چھوڑ دی جاتی ہیں۔ تب اس چھوٹے قطعہ زمین پر کسان دالیں اور پھلیاں بوتا ہے جن کے بغیر چاول اس کے لیے ایک متوازن خوراک مہیا نہیں کر سکتا۔ اس طرز عمل سے فصلوں کا دور (باری باری سے مختلف فصلیں بونے کا طریقہ) دریافت ہوا جو اچھی کھیتی کے لیے بہت اہم اور بنیادی چیز ہے۔

پہاڑی ڈھلوں پر بعض ہندوستانی کسان اور بہت سے قبائلی لوگ نوکیلی چھڑیوں (گھومیا) کی مدد سے اب بھی پودے لگاتے ہیں۔ اس میں قبل از تاریخ کے زمانے کے مقابلہ میں یہ فرق ہوتا ہے کہ اب کوئی پتھر کا حلقہ کھدائی کرنے والی چھڑی کو وزنی کر کے نیچے دبانے کے لیے نہیں ہوتا موجودہ زمانے کی چھڑی قدیم 45 انچ لمبے اوزار کے بجائے سینے کی اونچائی تک آتی ہے اس لیے زیادہ وزنی زیادہ موٹی ہوتی ہے اور فولاد کی نوک اس میں لگی ہوتی ہے۔ لیکن یہ پہچاننے میں کسی مغالطہ کا امکان نہیں کہ اس کی شروعات قدیم چھڑی ''تھومیا'' سے ہی ہوئی ہے۔ اس طرح جو بیج بوئے جاتے ہیں وہ خاص غذاؤں کی ادنیٰ ترین قسم کے ہوتے ہیں جیسے ناچنی (Eleusinecorocana) واری (Coire Borbala) ساموا (Pamiaum Frumentac) جو کبھی کبھی جنگلی حالت میں بھی ملتے

ہیں۔ سیدھے پہاڑی ڈھلوان پر جہاں یہ طریقہ استعمال کیا جاتا ہے ہل چلانے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ ایسا ممکن ہی نہیں ہے۔ لیکن اس قسم کی کاشت کا ضروری تقاضا ہے کہ زمین کو دس میں سے آٹھ سال تک ضرور خالی رکھا جائے۔ چھوٹے مگر ہموار کھیتوں میں کھرپے یا لمبے دستے والی کدالی ہل کی جگہ استعمال ہوتی ہے جہاں مٹی کمزور ہوتی ہے۔ مردوں کو زیادہ بھاری زرعی کام میں ہاتھ بٹانے کے لیے عورتیں ہل چلانے کا کام کرتی ہیں۔ زیادہ تر قدیم قبیلوں میں کھودنے والی چھڑی اور کھرپے کا کام یعنی تمام زراعت کے کام عورتوں کے لیے ہی وقف ہیں اسی طرح شکار کرنا مردوں کے لیے مخصوص ہے۔ ماہی گیروں کی تو اب مخصوص پیشہ ورانہ ذات بن گئی ہے۔ پھر بھی بہت سے کسان اور قبائلی لوگ جال کے بغیر مچھلیاں پکڑتے ہیں۔ وہ مچھلیوں کو کم گہرے پانی کی طرف یا گھنی جھاڑیوں کے خاص طور پر بنے ہوئے پستوں کی طرف دھکیل دیتے ہیں اور صرف ہاتھوں سے پکڑ لیتے ہیں۔ میں نے ان تالابوں کے کنارے پر ہی ان لوگوں کے قبلِ تاریخی اجداد کے چھوڑے ہوئے ''حجراتِ خورد'' کے ناقابل یقین بڑے بڑے ذخیرے دیکھے ہیں۔ یہی حال مٹی کے برتنوں کا ہے۔ اگرچہ اثرایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ دریائے سندھ کے علاقے میں پانچ ہزار سال جیسے طویل زمانہ سے قبل نہایت عمدہ مٹی کے برتن تیز رفتار چاک پر بنائے جاتے تھے تاہم دکن میں قبلِ تاریخی اثریات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہاں نسبتاً بھدے مٹی کے برتن چاک کے بغیر بنتے تھے۔ اسی طرح کے تمام سائز کے برتن آج بھی بعینہ اسی طرح سے آہستہ چلنے والے چاک ''سیوتا'' پر یا کسی چاک کے بغیر ہی بنائے جا رہے ہیں۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ کمہار کے اس چاک پر صرف عورتیں ہی کام کرتی ہیں۔ مرد بھدے برتن کی نوک پلک درست کرنے کے لیے لکڑی کی تھاپی سے اس کو باہر سے تھپکتے ہیں اور مٹی کے برابر پتھر کی ایک ''سندان'' برتن کے اندر دوسرے ہاتھ سے پکڑے رہتے ہیں۔ اسی طرح پکانے سے پہلے برتن زیادہ پتلے اور زیادہ مضبوط بن جاتے ہیں اور شکل وصورت سے برتن بعد میں بہت اچھا دکھائی دیتا ہے۔ یہ ''سندانین'' دوسرے تین ہزار سال تک پرانے ارضی طبقات کی کھدائی میں ملتی ہیں۔ برتن سازی یقیناً عورتوں کا ہی امتیازِ حق رہا ہوگا اگرچہ کمہار کے تیز چلنے والے چاک کو صرف مرد ہی چلاتے ہیں اور ہمیشہ سے چلاتے آئے ہیں۔

سماج کے بالائی طبقہ میں قدیم باقیات:

اگر قدیم اور قبلِ تاریخ دور کی کاریگری (تکنیک) کا اتنا کچھ حصہ تباہ ہونے سے بچ گیا ہے

تو یہ بات بڑی حیرت انگیز ہوتی کہ معاشرتی نظام، رسم ورواج اور معتقدات یعنی روابطِ پیداوار کی شکل میں اسی عہد کی باقیات دستیاب نہ ہوتیں۔ حقیقت میں ایسی باقیات بہ افراط موجود ہیں۔ مثال کے طور پر ممکن ہے زیادہ متمول ہندوستانی باورچی خانوں میں ایندھن کے طور پر تیل یا بجلی کا استعمال کیا جاتا ہو۔ لیکن (آندھرا اور جنوب مشرقی علاقے کے علاوہ) وہ مجوف سل اور بٹا بھی استعمال کرتے ہیں جو "عہدِ حجری" کے استعمال کی چیزیں ہیں۔ البتہ شکل میں ایک فرق ہے۔ آج کل کے باورچی خانہ کی سل چپٹی اور بٹے سے زیادہ چوڑی ہوتی ہے۔ اس کا زیادہ تر استعمال آج کل ناریل، گرم مصالحہ اور دیگر مصالحہ کی نرم چیزوں کو شوربا یا کڑھی اور ترکاری کے سالن کے لیے پیسنا یا گوندا بنانا ہے جن کے ساتھ چاول کھایا جاتا ہے۔ سمندری نمک سے زیادہ کوئی چیز اب اس قسم کی سل پر نہیں پیسی جاتی۔ بہر حال قبلِ تاریخی عہد نے اس کے استعمال کرنے والوں پر اپنا نقش چھوڑا ہے۔ اولاً یہ بات دیکھنے کے قابل ہے کہ اونچے طبقہ کی عورتیں جو کھانا تیار کرنے کے سلسلے میں اسی کا استعمال کرتی ہیں عام طور پر بٹے کو اوپر سے پکڑتی ہیں نیچی ذات کی عورتیں عموماً بٹے کے سروں پر گرفت قائم کرتی ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ کام کی خوبی کم ہو جاتی ہے کیونکہ درجہ گردش محدود ہو جاتا ہے لیکن اگر سل کی شکل قبل تاریخی زمانہ کے مطابق بنائی جائے یعنی بٹے کا پتھر سل سے چوڑا ہو اور سل کی سطح پیسنے والے کی طرف سے آگے اوپر کو اٹھتی چلی جائے شکل اور سروں کی گرفت سخت چیزیں مثلاً اناج کے دانے پیسنے کے لیے موجودہ چپٹی سل اور بٹے کی بالائی گرفت بہ نسبت زیادہ موزوں ہوتی ہے۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ چھوٹی ذاتیں اس عہد سے زیادہ قریب ہیں جب کہ سل کے ذریعے واقعی اناج سے آٹا پیسا جاتا تھا۔ اب سب ذاتیں زیادہ کار آمد گھومنے والی دستی چکی یا مشینی چکی آٹا تیار کرنے کے لیے استعمال کرتی ہیں لیکن مجوف سل کے استعمال میں جو فرق ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پہلی ذاتوں نے بعد میں غذائی پیداوار کا کام اختیار کر لیا تھا۔ ٹھیک یہی وہ نچلی ذاتیں ہیں جو کہ اب مزدور اور کسان یعنی غذا پیدا کرنے والے اولین افراد ہیں۔ یہ لوگ بعد میں غذائی پیداوار کی منزل میں داخل ہو گئے تھے۔ بدیہی طور پر یہ ایک بہت اہم تاریخی و عمرانیاتی معاملہ ہے۔ اونچی ذاتیں جنہوں نے دکن میں اول اول حقیقی زراعت کا آغاز کیا اور پہلے ہی سے گھومنے والی چکی کا استعمال شروع کر چکی تھیں وہ یا تو خصوصی شمال سے آئی تھیں یا شمال کے غذا پیدا کرنے والے لوگوں سے متاثر ہو کر آئی تھیں۔ مجوف سل سے متعلق ایک دوسرا قدیم ورثہ بھی موجود ہے۔ ایک عجیب رسم جس کا تذکرہ "ہندو" (برہمنی) کتابوں میں نہیں اور جو واقعتاً تحری شکل میں لائی ہی نہیں گئی۔ اس میں صرف عورتیں ہی شامل ہوتی ہیں جس سے اس کے قدیمی اور

قبلِ تاریخی آغاز کی نشاندہی ہوتی ہے۔ بچے کی ولادت کے بعد دسویں دن (بعض اوقات چھٹے یا بارھویں دن) موجودہ بزرگ عورت سخت، چکنا اور استوانی پتھر لے کر بچے کے گہوارے کے چاروں طرف گھماتی ہے اور اس کے بعد گہوارے کے اندر رکھ دیتی ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس طرح یہ بچہ یقینی طور پر کسی برائی یا عیب کے بغیر پروان چڑھے گا اور اتنی ہی پائیدار زندگی حاصل کرے گا جتنا کہ یہ پتھر۔ پتھر کو بچے کی (بے آستین) کرتی (Kunci) پہنائی جاتی ہے لیکن اس کے ساتھ ایک ماتا دیوی کی طرح ایک مالا یا ہار بھی پہنایا جاتا ہے۔ پتھر پر تھوڑا سا لال اور بعض اوقات پیلا رنگ لگا دیا جاتا ہے۔ ایسی رسموں میں اشاریت کبھی سادہ نہیں ہوتی۔ یہ پتھر بہ یک وقت بچہ کی اور ماتا دیوی یا نیک پری کی نمائندگی کرتا ہے جو بچے کو برکتیں عطا کرے گی۔ لیکن مرد پروہت سے ناواقف رہتے ہیں جسے برہمن اور نیچی ذات والے سب ہی مناتے ہیں۔ یہ رسم بلا شک وشبہ قدیم ابتدائی آبادی کے کسی حصے سے حاصل کی گئی ہے۔ مختلف ثقافتوں کی باہمی اثر پذیری کی یہ ایک مثال ہے۔ باہر میدانِ عمل میں نکل کر تحقیق کرنے والے آج کل بالعموم مرد ہوتے ہیں نیچی ذات کی یا اصل باشندوں کی عورتیں اگر کسی طرح ان عجیب اجنبی لوگوں کے ساتھ بات چیت کرنے پر تیار بھی ہو جائیں تو اپنے خاص مذہبی رسوم کے متعلق بات کرنا تو بالکل پسند نہیں کریں گی۔ ایسا نہ ہوتا تو ہمیں ان رسموں کا بہت زیادہ علم ہو جاتا۔ اس کے علاوہ بعض حالات میں قبائلی گروہ کی ابتدائی زبان کو دریافت کرنا بھی ممکن ہو جاتا جو عورتوں کے روزمرہ اور رسوم میں مردوں کی بہ نسبت بیشتر زندہ رہتی ہے۔ عام طور پر ہندوستانی عورتوں میں دقیانوسی طریقے اور قدیم متروکہ الفاظ و محاورات باقی رہتے ہیں لیکن مرد غیر قبیلہ یا غیر ذات کے لوگوں کے ساتھ زیادہ رابطہ میں نہ آنے کی وجہ سے ایک بین الملی نفاست وشائستگی حاصل کر لیتے ہیں۔

تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ جو مذہبی رسوم زیادہ معروف ہیں ان کے آغاز کے نشانات بھی ابتدائی اور قبل تاریخی زمانے میں موجود ہیں۔ ہولی کا بہاریہ تہوار ایک فحش اور فی زمانہ کچھ بدکارانہ رنگ رلیوں کا جشن ہے۔ ایک بڑے الاؤ کے گرد ناچنا اس کی مرکزی خصوصیت ہے۔ اس کے بعد کبھی کبھی کچھ منتخب لوگ انگاروں پر چلتے ہیں لیکن اس کے اگلے دن ہمیشہ ہی ایک ہنگامہ پرور اور بلند بانگ عوامی فحاشی کا مظاہرہ ہوتا ہے جس کے دوران الگ تھلگ مقامات پر جنسی بے لگامی اور بلا امتیاز شہوت رانی کے تجربات بھی ہوتے ہیں۔ قبلِ تاریخی عہد میں خوراک ناقص بھی تھی۔ زندگی سخت تھی اور تولید وافزائشِ نسل کچھ ایسی آسان چیز نہیں تھی۔ اس وقت ایک محرک کے طور پر فحاشی ضروری تھی اس کا بگڑ کر سیاہ کاری کی شکل اختیار کر لینا ایک جدید تبدیلی ہے۔ اس تبدیلی کا سبب

بہتر خوراک جو کسانوں کی زیادہ بھاری محنت کی رہین منت ہے اور اس تبدیلی کا نتیجہ ہے ایک یکسر بدلی ہوئی جنسی بھوک اور جذبات کے معاملہ میں ایک قطعی تبدیل شدہ انسانی رویہ۔۔۔ ہولی کے کچھ پہلے تو ایک قبلِ تاریخی دور کی یادگار معلوم ہوتے ہیں جب عورت قبیلے کی سردار ہوتی تھی۔ بعض جگہ ایک آدمی کو (جسے ''کولنا'' کہتے ہیں) عورت کے کپڑے پہن کر ہولی کی آگ کے گرد رقص کرنے والوں میں شامل ہونا ضروری ہوتا ہے۔ بنگلور میں عظیم سالانہ تہوار ''کوگا'' کے موقع پر رسوم میں شریک پیشوا کو اپنے فرائضِ منصبی ادا کرنے سے پہلے زنانہ لباس پہننا پڑتا ہے۔ یہی صورتِ حال مغربی ہندوستان میں بٹیر پکڑنے والے پاردھی لوگوں کے پروہت کی ہے جو پاردھی نسل کی افزائش کی خاطر منتر پڑھنے اور گرم کھولتے ہوئے تیل کے ذریعہ جسمانی اذیت سہنے کے لیے عورتوں کے کپڑے پہنتا ہے۔ یہ رسمیں اور تہوار اب مردوں نے اپنالی ہیں حالانکہ اصلاً یہ عورتوں کی اجارہ داری میں تھیں اس طرح دیوی ماتا کی نسبت سے متبرک سمجھے جانے والے درختوں کے کنجوں کا ذکر برہمنی اساطیر وحکایات میں آتا ہے۔ سڑک سے دور دیہات میں ایسے کنج ابھی تک موجود ہیں لیکن عورتوں کو وہاں عموماً جانا ممنوع ہے بجز ان چند مقامات کے جہاں پروہتائی قدیم لوگوں کے ہاتھوں میں باقی رہ گئی ہے اور باہر سے آنے والے نوآباد کاشتکاروں کے قبضہ میں منتقل نہیں ہوئی ہے۔ ابتدا میں تو ممانعت مردوں کے جانے پر تھی۔ جب سماج کا اقتدار مادری سے اقتدار پدری میں تبدیل ہوگیا تو پروہتائی اور رسوم بھی اس کی مناسبت سے تبدیل ہوگئیں۔

دیہی دیوتاؤں کے فہیمانہ مطالعہ بھی ہمیں بہت کچھ بتاتا ہے۔ زیادہ تر مورتیاں محض سادہ پتھر کے ٹکڑے ہیں جن پر لال روغن چڑھا ہوا ہوتا ہے یا تیل، سیندور، گیرو، مٹی یا اس سے بھی سستا کوئی تیز سرخ رنگ پوت دیا جاتا ہے۔ یہ رنگ دراصل خون کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے۔ اب بھی بعض خاص مواقع پر ان میں سے بیشتر دیوتاؤں اور دیویوں کے سامنے خون کی قربانیاں ہوتی ہیں۔ جب گاؤں زراعت کی بدولت نسبتاً متمول ہوجاتا ہے اور برہمن پروہت وہاں اپنا قدم رکھتا ہے تو یہ پوجائیں چند معیاری دیوتاؤں کی پرستش کا لباس پہن لیتی ہیں مثلاً بندر دیوتا ہنومان، ہاتھی کے سر والا گنیش یا ناپاک ارواح کا راجہ ویتال۔ تب ان دیوتاؤں کی نمائندگی کے لیے پتھر کی مورتیاں رکھ دی جاتی ہیں جن کے قدیم ابتدائی خدوخال تو کبھی مکمل طور پر نہیں مٹتے لیکن آخر کار اپنے مراتب میں بلند ہوجاتے ہیں۔ جس سے ان کا سرخ رنگ اور خونی قربانی ختم ہوجاتی ہے۔ تہذیب کے اس عمل کی نشاندہی قدم بہ قدم آسانی سے ہوسکتی ہے۔ بعض مقامات پر قبلِ تاریخی (زیادہ تر دیوی) کی پوجا اب بھی اسی مقام پر یا اسی کے نزدیک ہوتی ہے جہاں قدیم زمانے میں

ہوتی تھی اگرچہ یہ بتانے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ نام بغیر کسی تبدیلی کے باقی رہا ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں ایک نمایاں استثنا بدھ کی جنم بھومی ہے جہاں 2500 سال سے زیادہ دیوی کا وہی نام (ممّنی رمّنی) ابھی تک قائم ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جز کے مقام پر من مودی دیوی اس زمانہ سے قبل موجود تھی جب سن عیسوی کے شروع میں بدھ گپھائیں تراشی گئیں اور ایک ہزار سال بعد جب بدھ مت غائب ہوگیا تو یہ دیوی نام کی تبدیلی کے بغیر واپس آگئی۔ بسا اوقات جب کسی قدیم دیوتا کی پوجا وسیع و مقبول ہوجاتی ہے تو اس کو شو یا وشنو کا روپ دے دیا جاتا ہے اور قدیم دیوی کو پاروتی، لکشمی یا اس قسم کی کوئی دوسری قرار دے دیا جاتا ہے جس کو برہمنیت نے اپنالیا ہو۔ سب سے زیادہ دلچسپ وہ دیویاں ہیں جن کی پرستش کا ایک مضبوط اور حد درجہ مقامی نظام موجود ہے لیکن جن کے نام کی کوئی وجہ تسمیہ معلوم نہیں مثلاً منگائی، مانڈ ہرائی، سونگجائی، اُدلائی، کم کھلجا، جھنجھنائی وغیرہ نام کے آخری حصے ''آئی'' کے معنی ماں کے ہیں۔ ایسے اکثر غائب شدہ قبیلے یا جرگے کے نمائندے ہوتے ہیں۔ پرنم کے قریب دیوی بولہاتی ایک قبلِ تاریخی ''سنگ کلاں'' (میگالتھ) اب بھی پوجا جاتا ہے (اگرچہ گائیکواٹ لوگوں کے جاگیردارانہ دور کے دولت مند شاہی خاندان نے ایک میل کے فاصلے پر ایک نفیس مندر بنا دیا ہے اور اس کے لیے جائیداد وقف کردی ہے اور اس طرح قدیم ''سنگِ کلاں'' سے متعلق ایک اچھے تاریخی مقام کو تباہ کردیا ہے۔ بارھویں صدی میں بھی دیوی کا یہ نام پرانا تھا اور ممکن ہے کہ کنٹر (کناری) زبان کا ہو۔ بہرحال ایک ہمہ گیر دیوی ماتا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اگر مقامی مسلک پرستش پھیل جاتا ہے تو عام طور پر اس توسیع کا تعلق لوگوں کے تبدیلِ وطن کے ساتھ دریافت کرنا ممکن ہوتا ہے۔ پھر بولہائی دیوی کے اعلیٰ پجاری ساٹھ کلومیٹر کے فاصلے پر ایک ہی گاؤں میں رہتے ہیں ان سب کے نام کا آخری حصہ ''واجی'' (گھوڑا) ہوتا ہے۔ یہ مانا جاتا ہے کہ دیوی کچھ قزاقوں (کورا) کے ساتھ چلی گئی تھی جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ لمبی مدت تک ایک جنگلی سرکش قبیلے کی مربی رہی تھی۔ اس علاقے کی آبادی میں اس قدر نقل وحرکت اور تبدیلیاں ہوئی ہیں کہ اس دیوی کے مخصوص ''سنگِ کلاں'' کا مسلسل طور پر زیرِ پرستش رہنا ضروری نہیں۔ یہ یاد ہمیشہ ذہن میں باقی رہتی تھی کہ بعض خاص قسم کے مقامات اور پتھر مافوق الفطرت ہستیوں یعنی دیوتاؤں یا اُسروں (شیطانوں) سے منسوب تھے۔ حفاظت کے لیے دیوتاؤں کی بھی پوجا ہوتی ہے اور اسروں کی بھی۔ اکثر جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے۔ کوئی کسان ایک خواب دیکھتا ہے جس میں ایک دیوی (یا کبھی کبھی ویتال اسر) یا کسی مرے ہوئے رشتہ دار کا بھوت نمودار ہوتا ہے۔ اگر اس خاص روح یا دیوتا کا کوئی معبد پہلے سے ہی موجود

ہے تو خواب دیکھنے والا بالعموم کوئی قربانی پیش کرتا ہے (مثلاً آج کل ایک ناریل یا مرغی یا شدید ضرورت میں ایک بکری) تا کہ وہ اس قسم کا بھیانک خواب پھر نہ دیکھے۔ کبھی بھوت کو مزید خوش کرنے کے لیے قبر کا تعویذ بنایا جاتا ہے۔ لیکن بعض اوقات دیوی خواب میں کسی نئے مقام پر نظر آتی ہے اگر اس سال فصل غیر معمولی طور پر عمدہ ہوئی ہے تو اس مقام کی پوجا شروع ہو جاتی ہے اور کسان کا کنبہ اسے جاری رکھتا ہے۔ ''مورتی'' اکثر محض ایک سادہ پتھر (''تانڈلا'' چاول کی شکل میں) ہوتا ہے جس پر لال روغن چڑھا ہوا ہوتا ہے۔ یا وہاں سے ایک بھدی سی منبت پتھر کی مورتی رکھ دیتے ہیں جو اپنی جعلی ساخت کی تاریخ سے پانچ ہزار سال پرانی نظر آتی ہے۔ بعد میں یہ کنبہ اس نئی پوجا کو قائم رکھتا ہے جو سارے گاؤں کی پوجا بھی بن سکتی ہے اگر دیوی کسی خطرے، قحط یا وبا کے زمانے میں پورے فرقے کو تباہی سے ''بچا لیتی ہے''۔ خاص طور پر قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس طرح کی نئی پوجائیں کسی قبلِ تاریخی سابقہ پوجا کے مقام پر قائم ہوتی ہیں جہاں ''حجراتِ خورد'' یا ''حجراتِ کلاں'' کے دور کی منبت کاری موجود ہوتی ہے۔ میں نے حال ہی میں کچھ دوستوں کو ایک عدم توجہی کا شکار حجرِ کلاں دکھایا جو پونا کے قریب ایک چھوٹے سے جنگل میں ویتال کی پوجا کرتے ہیں۔ انہوں نے فوراً ہی خود اپنے خصوصی طریقہ پر پھول اور سرخ روغن چڑھا کر اس مردہ پوجا کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ جو چوبیس سے لے کر تیس صدیوں تک کی مدت سے بھی زیادہ تک مکمل طور پر بے نام ونشان رہ چکی تھی۔ اب یہ پوجا فروغ پذیر ہے اور منقش پتھر کی شکل میں شیوجی کے بیل کی قیاسی مشابہت پا کر آج کل اس کا نام ''نندی'' ہو گیا ہے۔

ہندوستانی زندگی میں قدیم ابتدائی عہد کی مزید باقیات کی نشاندہی کچھ مشکل بات نہیں۔ ایام حیض کے دوران کسی عورت کو مرد چھو بھی نہیں سکتا۔ اگر اتفاقیہ طور پر بھی عورت چھو جائے تو مرد کے لیے ضروری ہے کہ نہا کر خود کو پاک کر لے اور اپنے کپڑوں کو بھی فوراً دھلوا لے۔ ان ایام میں عورت بالکل الگ تھلگ رہتی ہے۔ زمانہ حیض کی اس ممانعت کو آج کل کی شہری زندگی ختم کرتی جا رہی ہے۔ گرنڈھالی گانے بجانے والی ایک پیشہ ور ذات ہے خود اپنے نغمہ وساز کے ساتھ ایک طویل ومسلسل ہنگامہ خیز رقص ان کی ایک خصوصیت ہے جس کا مظاہرہ خصوصی دیہی رسوم و تقریبات پر کیا جاتا ہے۔ ان کی ذات کا یہ نام ملک کے اصل وقدیم باشندوں کی گونڈ قوم سے تعلق رکھتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس قوم سے ہی ان لوگوں نے 1100 سے قبل یہ رقص سیکھا تھا لیکن یہ تعلق اب فراموش ہو چکا ہے۔ ایک اونچے کھمبے پر افقی سیڑھی سے لٹکتے ہوئے لوہے یا اسٹیل کے ہکوں (کانٹوں) سے لوگوں کو جھلانے کے رواج ابھی تک دیہاتوں میں باقی ہے۔ جھلائے

جانے کا خاص حق چند سر برآوردہ خاندانوں کو حاصل ہے۔ ہک کمر بند یا پیٹی میں اٹکا دیا جاتا ہے پچھلی صدی تک ہک کے عضلات میں پیوست کیا جاتا تھا (بعض دیہات میں اب بھی کیا جاتا ہے۔) بظاہر لوہے کے زمانے کا رواج معلوم ہوتا ہے اور ایسا بھی ہو سکتا ہے لیکن بعض مقامات پر اس کا تعلق ماضی میں اور بعید زمانے سے ہو سکتا ہے جب کہ انسانی قربانی بند ہو چکی تھی مگر اس کی جگہ یہ رواج قائم ہو گیا تھا۔ قربانی کے لیے انتخاب کیا جانا بھی ایک یا دو جرگوں کے افراد کا اعزاز افزا خصوصی حق ہوتا تھا جس کی بڑی سختی سے حفاظت کی جاتی تھی۔ جس شخص کو قربانی کے لیے منتخب کیا جاتا تھا اس کو تھوڑی مدت کے لیے دیوتا سمجھا جاتا تھا۔ اس کے بعد اس کا سر اتارا جاتا تھا اور سر کو مستقل دیوتا کے سامنے ایک خاص سل پر رکھا جاتا تھا۔ اس طرح کا سب کام مطالعۂ توہمات کی حیثیت رکھتا ہے جس میں نفسیات اور عمرانیات کو بروئے کار لانا پڑتا ہے۔ زیادہ پیچیدہ اور بعید الفہم دیوتاؤں یا پوجا کے طریقوں کا مطالعہ اور گہرائی تک کرنا مناسب ہے۔ اعلیٰ ترین دیوتاؤں کی ایک یا زیادہ بیویاں ہوتی ہیں۔ بچے بھی ہوتے ہیں جو بعض اوقات گنیش کی طرح نصف جانور ہوتے ہیں اور خدمت گار بھی ہوتے ہیں جو شیطانی ارواح ہو سکتی ہیں۔ یہ دیوتا مختلف جانوروں اور پرندوں پر سواری کرتے ہیں جو کسی زمانے میں قبائلی مخصوص علامات ہوتے تھے۔ یہ دیوتائی خاندان اور حواشی ایک تاریخی حقیقت کا مظہر ہیں جو اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ مختلف قبائلی عناصر میں سے جو پہلے متحد نہیں تھے ایک متحدہ واحد معاشرہ ظہور میں آیا۔ اسی طرح اتحاد کے جواز کے لیے کتابوں میں خصوصی من گھڑت افسانے پیش کیے گئے ہیں (یہ کتابیں ''پران'' ہیں جن کے باب میں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ ابتدائی آفرینش سے چلے آتے ہیں لیکن دراصل وہ چھٹی صدی عیسوی اور بارھویں صدی عیسوی کے درمیان لکھے گئے یا حسب منشا دوبارہ لکھے گئے ہیں۔ اس کے بعد عمیق دینیات اور دیوتاؤں کے جاگیردارانہ دربار کی ایک بلند تر منزل آتی ہے۔ پھر یہ منزل بھی گزر جاتی ہے اور بعد میں کچھ فلسفہ طرازی، تصوف یا باطنیت اور شاید معاشرتی اصلاح اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ یہ ہیں امتیازی ہندوستانی مذہبی فکر کے بڑے بڑے مدارج۔ بدقسمتی سے اس قسم کے تفکر میں مسلسل مطابقت اور منطقیت کا عنصر بے حد کامیاب ہے جو کبھی بھی حقیقت سے آنکھیں چار نہیں کرتا اور سادہ حقائق کی واضح تالیف پیش نہیں کرتا۔ اس لحاظ سے مختلف دیوتاؤں کو ایک کر دینے کا عمل مسلسل نہیں۔ جیسے جیسے مختلف مقامی مذہبی مسلک اپنے پیروکاروں کے ساتھ باہم جذب ہوتے گئے یہ عمل متوازی دائروں کی شکل میں دہرایا جاتا رہا۔ دیوتاؤں کی تنظیم قدرے ناقص طور سے ہم عصر انسانی معاشرے کے نقوشِ قدم پر عمل میں آئی۔ جو لوگ ان مختلف مذہبی

مسلکوں کے ساتھ ساتھ معاشرہ میں جذب کر لیے گئے انہوں نے اپنی انفرادیت اور کسی حد تک اپنی سابقہ جرگہ وارانہ علیحدگی کو کسی نہ کسی طرح برقرار رکھا۔ اس چیز کی تکمیل ذات پات نے کر دی اور بیکار برہمنوں نے اس کی حوصلہ افزائی کی جو کہ اس صورت میں ہر گروہ کے پروہت بن چکے تھے۔ ایک ذات والے عام حالات میں دوسری ذات کے لوگوں کے ساتھ یا ان کے ہاتھ کا پکا ہوا کھانا نہیں کھاتے تھے اور نہ ان کے ساتھ شادی بیاہ کرتے تھے۔ حقیقت میں بعض اوقات رشتے داری کو روٹیوں اور بیٹیوں کے مبادلہ کا تعلق (روٹی، بیٹی، بیوہار) کہا جاتا ہے۔ یہ ٹھیک ٹھیک مترادف ہے فاضل غذا کے اس مبادلہ کا جو ایک رشتہ شادی والے گروہ کے افراد قدیم ابتدائی زمانے میں باہم کیا کرتے تھے (قدیم روم میں سب سے زیادہ مضبوط بندش والی شادی ''فری شو'' "Confarreatio" تھی جس کے لغوی معنی ہیں دلہا دلہن کا آپس میں روٹی کا مبادلہ کرنا اور روٹی کو کاٹنا۔ ہم پیالگی کی متحد کرنے والی طاقت لفظ "Companion" (ساتھی) سے بھی ظاہر ہے کیونکہ "Com" کے معنی ہیں ساتھ اور (Banis) کے معنی ہیں روٹی۔ اسی طرح جدید فرانسیسی زبان کے علم صرف میں لفظ "Comfain" انگریزی کے لفظ (گہرا دوست) کا بدل ہے۔ نظریاتی اعتبار سے جو چیز ذات کے شیرازے کو متحد رکھتی ہے وہ برہمن کا بلند ترین مقام ہے جس کے ہاتھ سے کوئی بھی شخص کھا سکتا ہے لیکن جس کی لڑکیوں کی شادی صرف برہمنوں سے ہی ہو سکتی ہے۔ پیداوار کا رشتہ مختلف تھا لیکن رشتہ موجود ضرور تھا۔ ذات کی پیداوار کسی قدیم ابتدائی سطح پر ایک طبقہ ہی ہے۔ بہت سے حالات میں یہ رشتہ کسانی خاندانوں کی نوعیت کا تھا یعنی سب لوگ عام زراعت میں شریک تھے اور اسی رشتہ میں بندھے ہوئے تھے لیکن بسا اوقات ایسی جمعیتیں بھی ملتی تھیں جو عہد وسطیٰ کے ہم پیشہ لوگوں کی انجمنوں کے مترادف تھیں مثلاً ٹوکریاں بنانے والے۔ جڑی بوٹیاں بیچنے والے (ویدو) کھدائی کا کام کرنے والے ''واٹرلوگ'' اور ماہی گیر۔ ان میں سے بعض اب بھی گاؤں کی باقی زندگی سے بالکل الگ رہ کر عہد وسطیٰ ہی میں جینے کی کوشش کرتے ہیں ان میں سے بہت سی ذاتوں کے متعلق معلوم ہے۔ کونسی قبائلی نسل سے ہیں مثلاً بہار اور بنگال میں کیورتا بمعنی ''ماہی گیر'' اور مہاراشٹر میں بھونی۔ قدیم قبائلی مخصوص علامات (ٹوٹم) بھی ان میں ظاہر ہوتی ہیں۔ مذکورہ بالا گاؤں واجبی کی نوعیت کے جرگہ وار دیہات کے متوازی دوسرے ایسے گاؤں بھی موجود ہیں جہاں ہر باشندے کے نام کا جز آخر ایک ہی ہے۔ اس سلسلے میں ''مگر'' (مگرمچھ) ''لانڈگے'' (بھیڑیا) ''مور'' (طاؤس) اور ''پمپلے'' (مقدس پیپل کا درخت) اپنی داستان آپ ہی ہیں۔ خواہ ان لوگوں کی نسل کچھ بھی ہو کچھ خاص قدیم قبائلی رسمیں اب بھی باقی

ہیں۔ مثال کے طور پر ''مور'' قوم کے لوگ مور کا گوشت نہیں کھا سکتے۔ ''پمپلے'' قوم کے لوگ اپنی مخصوص قبائلی علامت پیپل کے درخت کے پتوں پر کھانا نہیں کھا سکتے اور ایک زمانہ میں تو ایندھن کے لیے اس کی شاخیں بھی نہیں کاٹتے تھے اگرچہ ایندھن کی قلت نے اس ممانعت کو مٹا دیا ہے۔ ویدک زمانے کے اواخر کا برہمنی خاندان ''پیپلادا'' (پیپل کا پھل کھانے والا) اسی طرح بنا تھا۔

حالات کو جو تصویر تاریخ پیش کرتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ ایک لامحدود ماحول میں جس میں غذا جمع کرنے والوں کی بہت کم آبادی تھی غذا پیدا کرنے والے معاشرہ کی توسیع آہستہ آہستہ ہوئی لیکن غذا پیدا کرنے والے معاشرہ نے فطری طور پر کہیں زیادہ تیزی سے نسل پیدا کی اور اس لیے زیادہ سے زیادہ خالی غیر مستعمل علاقے پر پھیل گئے۔ جب غذا پیدا کرنے والوں کا دائرہ عمل وسیع ہونے لگا تو ان کے اور غذا جمع کرنے والوں کے درمیان کسی قسم کا رابطہ۔ جنگ یا مبادلہ۔ ناگزیر ہو گیا۔ خوراک جمع کرنے والے ہر ایک ضمنی گروہ میں افراد کی تعداد بہت تھوڑی تھی لیکن مختلف قبیلوں کا تنوع لامحدود تھا۔ جہاں زراعت ایک مربع کلومیٹر میں سو افراد کی پرورش کر سکتی ہے وہاں شکار کرنے اور غذا جمع کرنے کے نہایت ماہرانہ طریقے ایک آدمی کی بھی پرورش نہیں کر سکتے اور بہترین چوپانی زندگی ایک موٹے تخمینے کے مطابق تین سے بھی کم آدمیوں کی کفیل ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں آب پاشی اور کھاد کی مدد سے عمدہ قسم کی زراعت غذا اکٹھا کرنے کے مقابلہ میں کہیں زیادہ وسیع سلسلہ اراضی پر ہو سکتی ہے۔ ہندوستان میں (فی الحقیقت پاکستان میں) ایک بڑے پیمانے پر غذائی پیداوار دریائے سندھ کی وادی یعنی مغربی پنجاب اور سندھ میں ممکن ہوئی۔ یہ زمانہ تین ہزار سے سات سو پچاس ق۔م تک کا ہے۔ اس کا سلسلہ ایک خاص طرح کی زمین سے آگے نہیں پھیل سکا۔ اس کے بعد مشرق کی طرف گنگا کے میدان میں اٹھارہ سو کلومیٹر تک اصل توسیع کا دور آیا۔ اس چیز نے خوراک پیدا کرنے کی بالکل نئی تکنیک اور اس کے ساتھ ہی ایک نئی سماجی تنظیم یعنی ذات پات کی ضرورت پیدا کر دی۔ اس توسیع کو مزید ایک ہزار سال یعنی سات سو قبل مسیح تک کا زمانہ ہو گا۔ اس طرح کا پھیلاؤ قدیم زمانے کے حالات میں ذات پات کے نظام کی ایک ابتدائی شکل میں ممکن نہیں تھا جس میں رسم غلامی کے نہ ہوتے ہوئے بھی لوگوں کی محنت و مشقت کے ثمر کو غصب کیا جا سکتا تھا۔

جزیرہ نما خاص میں لوگوں کے دوسرے بڑے داخلہ کی پشت پر شمال کے اعلیٰ ترقی یافتہ معاشرہ کا ہاتھ تھا جو تکنیک میں بہت آگے بڑھ چکا تھا اور خاص طور پر دھاتوں کا حالیہ حاصل کردہ علم رکھتا تھا۔ یہ نیا علاقہ کہیں زیادہ متنوع اقسام کا تھا اس لیے اس میں آباد ہونے کا وہ طریقہ نہیں

ہوسکتا تھا جو شمال میں اختیار کیا گیا تھا۔ لہٰذا ذات پات کے نظام کو مزید توسیع اور نئے فرائض دیے گئے۔ ایک ایسا نظام جس میں قدیم اصلی باشندوں کی مذہبی رسوم کو واجب احترام بنانے کے لیے برہمن لوگ ''پران'' لکھیں اور قبیلوں کے وحشی سردار قبیلے پر حکومت کرنے والے بادشاہ اور امراء بن جائیں۔ یہ درحقیقت خارجی تحریک کے زیر اثر نئے طبقات کی تشکیل تھی۔ اس کے برعکس ذات پات کا قدیم تر شمالی نظام قبیلے کے اندر سے ہی ایک طبقاتی ڈھانچے کی شکل میں نمودار ہوا تھا۔ آخری بات یہ کہ جاگیرداری کے دور میں ذات پات ایک انتظامیہ فرض بھی انجام دیتی تھی اور وہ یہ کہ غذا کے حقیقی و ابتدائی پیدا کرنے والے کو حد سے زیادہ جبر و تشدد کے استعمال کے بغیر اپنے کام میں لگائے رکھتی تھی۔ نو آباد علاقہ میں دیہات کے کسان جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے عموماً ایک ہی رشتہ دارانہ گروہ کے افراد ہوتے تھے اور ان کی ایک ہی ذات ہوتی تھی جس کی نوعیت پہلے ایک قبیلہ کی ہوتی۔ زمین کے مالک اسی گروہ کے لوگ تھے۔ کوئی اجنبی اولین بسنے والوں کی مرضی کے بغیر ان کی جماعت میں شامل نہیں ہوسکتا تھا۔ جو آدمی گروہ سے خارج کر دیا جاتا تھا اس کے لیے درحقیقت سماج میں کوئی جگہ نہیں رہتی تھی۔ اس سے ذات باہر (Out Caste) کی اصلاح وجود میں آئی۔ ہر گروہ اپنے خصوصی قوانین و رسوم کو قائم رکھتا تھا۔ بادشاہ، اس کے عہدیدار اور ان کے برہمن مشیر مختلف گروہوں کے درمیان ہونے والے جھگڑوں کو طے کرتے تھے لیکن مقامی قانون اور رواج کا لحاظ رکھا جاتا۔ گروہ کے اندرونی جھگڑوں کو زیادہ تر گاؤں یا ذات کی پنچایت (سبھا) طے کرتی تھی جیسا کہ اب بھی ان مقامات پر کیا جاتا ہے جہاں انفرادی ملکیتِ دولت کی موجودہ صورتوں نے قدیم تر روایت کو تباہ نہیں کر دیا ہے۔ ذات پات کی تقسیم اور برہمنوں کی عیاری نے ملک کو توہمات میں مبتلا اور اسے غیر ملکی جارحیت کے سامنے بے دست و پا کر دیا۔ بایں ہمہ بعض اوقات جاگیرداریت کے دور میں بھی ذات پات نے واقعی غیروں کو جبر و ظلم سے بچایا۔ ایک غیر مسلح کسان قوم کے لیے احتجاج کا صرف ایک ہی طریقہ ممکن تھا کہ حد سے زیادہ لگان کے بوجھ سے دبی ہوئی اپنی زمین میں کاشت کرنے سے اجتماعی طور پر انکار کر دے۔ چونکہ ابھی تک غیر آباد زمین باقی تھی اور جنگل بھی پوری طرح صاف نہیں ہوئے تھے اس لیے آسانی سے کہیں اور لائے جا سکتے تھے۔ جاگیرداری کے آخر میں پوری قابلِ کاشت اراضی کے زیر استعمال آ جانے پر کسانوں کا یہ اجتماعی ''فرار'' (مراٹھی زبان میں ''گام وٹی'' یونانی زبان میں (Anacl Oresis) اپنے برابر والوں کی بیرونی مدد کے بغیر ناممکن ہوتا۔ اسی طرح کی ضروری مدد وہ ذات کے دوسرے افراد سے ہمیشہ مانگ سکتے تھے۔ یہ تھی ہندوستانی قدیم و اعلیٰ معیار کی کسان ہڑتال۔ ذات پات جو ایک

طویل عرصے سے بدترین قسم کی توہم پرستی بنی ہوئی تھی انیسویں صدی کے آخر میں سیاسی گروہ بندی میں تبدیل ہوگئی۔ نئی بورژوائی جمہوری شکلوں میں یہ قائم رہ سکتی تھی اور بعض اوقات خطرناک کشیدگیوں کا سرچشمہ بن جانے کا اندیشہ پیدا کر دیتی ہے۔ ہندوستان میں نفاق قائم رکھنے کے لیے برطانوی حکومت نے ذات پات کی تقسیم کی حوصلہ افزائی کی۔ یہ ذلیل، بے بنیاد اور ذلیل شدہ ذات پات کا نظام کب تک زندہ رہے گا؟ یہ سوال ہندوستان میں جدید ترین طریقہ پیداوار کی شدت و غلبہ سے وابستہ ہے۔ ذات پات کو اب قانون تسلیم نہیں کرتا۔ اصلاح کے لیے اس اصول پر عمل کرتے ہوئے ''شتر مرغ کی طرح اپنا سر ریت میں چھپالو'' اب مردم شماری میں بھی ذات کا اندراج نہیں کیا جاتا۔ بہرحال شہری زندگی پر ہجوم، رہائش گاہیں، ریل، بس اور کشتی کے جدید وسائل حمل و نقل، فیکٹری میں تمام ذاتوں کے مزدوروں کی ریل پیل اور معیشتِ زر میں روپے کی بے پناہ طاقت ایسی چیزیں ہیں جو ذات پات کی اصلی اہم خصوصیت یعنی انسانی جماعتوں کی پشتینی و طبقہ وارانہ علیحدگی کو ختم کرتی ہیں۔ میکانکی زندگی میں برہمن پروہت کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ مشینیں سائنس و قوانین سے چلتی ہیں جو ذات پات کے مدارج کے لیے کوئی جواز پیدا نہیں کرتے۔

O

باب:3

اولین شہر

ثقافتِ سندھ کی دریافت:

پہلے دوابواب میں ہندوستان میں باہمی ثقافتی اثر پذیری کا تذکرہ ہوا ہے۔ ہندوستان کے دیہاتی جواب ملک کی آبادی کی بہت بڑی اکثریت ہیں اور تھوڑے سے بچے کھچے قبائلی طویل زمانوں سے ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ دیہاتی طبقہ کی پر پیچ وخم مگر مجموعی طور پر مسلسل ترقی کا خاکہ زیادہ دشواری کے بغیر مرتب کیا جا سکتا ہے۔ یہ ترقی غذا کی بہتر فراہمی کے باعث اندرونی بالیدگی کی بنا پر ہوئی اور خارجی طور پر قبائلی زندگی کی خزاں زدگی نے اس کو آگے بڑھایا۔ اس خاکے کے بیرونی خطوط بالکل واضح ہیں اگرچہ علاقے میں ترقی کے مراحل کی ترتیب یا زمانہ ایک ہی نہیں ہے۔ اب شہری زندگی کے آغاز وفروغ کا سوال باقی رہ جاتا ہے خواہ کچھ بھی ہو بہرحال تہذیب کا مفہوم ہوتا ہے شہری تمدنی زندگی کی تشکیل اور ایک پورے ملک کی زندگی میں اس کی قائدانہ خصوصیت۔ اگرچہ موجودہ جدید دور کے ہندوستانی شہروں کی حیثیت ایک غیر ملکی طریقِ پیداوار کی مرہون منت ہے تاہم مشینی زمانے اور جاگیرداری عہد سے بہت پہلے اس ملک میں شہر موجود تھے۔ یہ شہر قبلِ تاریخی عہد کے بطن سے کس طرح پیدا ہوئے۔؟

ایک نسل پہلے تک اسی نقطہ نظر کو تسلیم کیا جاتا تھا کہ ہندوستان میں کسی بھی اہمیت کے اولین شہر پہلے دو ہزار سال قبل مسیح کے دوران نمودار ہوئے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ شہر چوپان خانہ بدوشوں یعنی آریاؤں کے اخلاف نے بنائے تھے جو کانسی کے زمانے کے حملہ آور قبائیلیوں کی حیثیت سے شمال مغرب کی جانب سے ہندوستان میں داخل ہوئے۔ 1500 قبل مسیح کے قدرے بعد تک یہ لوگ آپس میں اور پنجاب کے قدیم اصلی باشندوں سے لڑتے رہے۔ اس کے بعد شہر زندگی اور تہذیب قدرے آہستہ رفتار سے گنگا کے میدان میں داخل ہوئے۔ پرانے نقطہ نظر کے

مطابق سب سے پہلا بڑا شہر ہندوستان معلوم ہوتا ہے لیکن یہ سب قیاس آرائی پرانی سنسکرت کتابوں، اشلوکوں اور داستانوں سے ہوئی جو سب کی سب اساطیر وخرافات کی سطح کی چیزیں تھیں۔ 1925ء میں ماہرین آثار قدیمہ نے بہت بڑے شہری کھنڈروں کی ایک حیرت انگیز و شاندار دریافت کا اعلان کیا جن کا قدیم ادب میں کوئی ذکر نہیں تھا۔ ان میں سے خاص کھنڈر دو شہروں کے تھے جن میں سے ہر ایک شہر دو اور تین ہزار سال ق۔م کے درمیان اپنے پورے عروج کے زمانے میں ایک میل مربع تھا۔ دونوں شہر وادیٔ سندھ میں تھے اور دونوں ہی اہم دریاؤں پر واقع تھے۔ جنوبی شہر جو کہ اب سندھ میں موہنجوداڑو نام کا ایک ویران ٹیلہ ہے خاص دریائے سندھ پر تھا۔ دوسرا بالائی شہر ہڑپہ مغربی پنجاب میں کسی زمانے میں دریائے راوی کے کنارے پر تھا جو دریائے سندھ کا ایک بڑا معاون ہے۔ جیسا کہ تاریخ میں اکثر ہوا ہے ان دریاؤں نے اب نئے راستے بنائے ہیں کیونکہ وہ گہری سیلابی مٹی میں سے بہتے ہیں۔ ان شہروں کے مکان کئی منزلہ اور محل نما تھے۔ ٹھوس طریقہ پر خوب پختہ اینٹوں کے بنے ہوئے تھے اور ان میں رہائش کی سہولتیں مثلاً نہایت عمدہ غسل خانے اور بیت الخلا تھے۔ مٹی کے برتن اچھی قسم کے تھے۔ اگرچہ ان پر کوئی خاص آرائش کا کام نہیں تھا ان کو تیز رفتار چاک پر بہ یک وقت بڑی تعداد میں بنایا جاتا تھا۔ سونا، چاندی، جواہرات اور گم گشتہ دولت کے دیگر ثبوت بھی روشنی میں آئے۔ آبادی کا نقشہ لاجواب تھا عمارات کے 400x200 گز کے مستطیل سلسلے تھے جن میں وسیع بڑی سڑکیں اور عمدہ چھوٹی گلیاں تھیں۔ دنیا میں اور کہیں بھی شہری آبادی کا ایسا نظام نہیں ملا جو اس قدر پیچیدگی ونفاست رکھتا ہو اور اتنے قدیم زمانے میں اسے محتاط منصوبے کے تحت قائم کیا گیا ہو۔ مصر کے شہر اس کے حکمرانوں کے کوہ پیکر مقبروں اور عظیم معبدوں کے مقابلہ میں فنِ تعمیر کے لحاظ سے ہیچ تھے۔ سمریا، عکاد، بابل کے اینٹوں کے شہر وادیٔ سندھ کے نمونے کے زیادہ قریب تھے لیکن وہ کسی منصوبے کے بغیر بس یوں ہی بنتے چلے گئے۔ ان تمام شہروں کی سڑکیں روم، لندن، پیرس اور بدیں وجہ کے بعد کے ہندوستانی قصبوں کی طرح بے قاعدہ دیہاتی راستوں کا نمونہ تھیں۔ وادیٔ سندھ کے شہر حقیقی معنی میں ایک حیرتناک قسم کی شہری منصوبہ بندی کا مظہر ہیں۔ زاویہ قائمہ بناتی ہوئی سیدھی سڑکوں کے علاوہ بارش کے پانی کے لیے ایک نہایت ہی اعلیٰ نکاسی کا نظام موجود تھا اور نالیوں کو گندے پانی سے صاف کرنے کے لیے جو بچے تھے۔ اس طرح کی کوئی بھی چیز کسی ہندوستانی شہر میں عہد حاضرہ تک نہیں تھی۔ توقع سے بہت زیادہ شہر اب بھی ایسے ہیں جہاں ان سہولتوں کا فقدان ہے۔ وہاں غلے کے بہت بڑے گودام تھے۔ اتنے بڑے کہ غیر سرکاری ملکیت کے نہیں ہو سکتے۔ ان سے ملحق باقاعدہ بلاکوں میں

چھوٹے چھوٹے رہائشی مکان تھے جن میں یقینی طور پر وہ خاص قسم کے مزدور یا غلام رہتے تھے جو اناج کو کوٹنے اور جمع کرنے کا کام کرتے تھے۔ اس بات کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ کافی بڑے پیمانے پر تجارت ہوتی تھی اور اس میں سے کچھ سمندر پار تک ہوتی تھی۔

اس دریافت کے یہ معنی تھے کہ قدیم ہندوستان کی تاریخ کے باب میں تمام سابقہ تصورات کو ایک نئی سمت دینا ضروری تھا۔ ہندوستان کی ثقافتی ترقی ایک مستقیم و منطقی سلسلہ کی شکل میں نہیں ہوئی بلکہ اس میں زبردست رجعت قہقیری بھی ہوئی اور چوپانی بربریت کی طرف غیر مصرح واپسی بھی۔ ہڑپہ جیسے بڑے شہر کی موجودگی کے معنی یہ ہیں کہ اس کی کفالت کرنے والا کوئی علاقہ بھی موجود تھا جو کافی فاضل غذا پیدا کرتا تھا۔ یا عام حالات میں اقتدار کا مرکز بن جاتا ہے یعنی ایک یا زیادہ شہروں کی موجودگی کے معنی یہ ہوئے کہ ایک ریاست (حکومت) بھی موجود تھی۔۔۔ لوگوں کو فاضل غذا پیدا کرنا پڑتی تھی جس کو دوسرے لوگ لے جاتے تھے جو پیدا نہیں کرتے تھے۔ لیکن اس پورے کام کے متعلق مناسب منصوبے بناتے، ہدایات دیتے اور اس پر نگرانی و تسلط رکھتے تھے۔ اس کے فقط یہی معنی ہیں کہ کسی ایسی طبقاتی تقسیم اور تقسیمِ محنت کے بغیر جو "چند لوگوں کی حکومت بہت سے لوگوں پر" کے اصول پر مبنی ہو کسی قسم کے شہر عہدِ قدیم میں قائم و زندہ نہیں رہ سکتے تھے۔ لیکن پھر ایک ایشیا اپنے جانشین یا نشان چھوڑے بغیر کیوں غائب ہو گیا۔ اس کی تباہی کے معنی تو یہ ہونا چاہیے تھے کہ کچھ اور ایسے شہر وجود میں آئے ہوتے جو یا تو براہ راست اس کے اثرات کا نتیجہ ہوتے یا اس کی رقابت کا۔ عراق میں جن لوگوں نے شہروں کو فتح کیا وہ ان پر قابض رہے۔ بابل کا مشہور بادشاہ اور واضع قوانین ہمورابی (سترھویں صدی قبل مسیح) ایسے ہی فاتحین میں سے تھا جو شروع میں وحشی تھے۔ مصر میں بھی یہی ہوا۔ شہری ثقافت کا یہ متوقع تسلسل ہندوستان میں مفقود تھا۔ عراق عرب کے احتفارات میں دریافت ہونے والی دوسری چیزوں سے مقابلہ کرنے کے بعد پتہ چلتا ہے کہ دو ہزار اور تین ہزار قبل مسیح کے درمیان ان شہروں اور دوسرے ملکوں کے اسی طرح کے شہروں کے درمیان تجارت تھی۔ وادیٔ سندھ کی شہری ثقافت کی مدت کا عام اندازہ تین ہزار قبل مسیح تا دو ہزار قبل مسیح کیا جا سکتا ہے۔ اس کا خاتمہ زیادہ سے زیادہ 1750 قبل مسیح کے فوراً بعد ہو گیا۔ خاتمے سے پہلے تدریجی انحطاط کا ایک طویل دور گزرا لیکن اصل اختتام ناگہانی ہوا۔ موہنجوداڑو میں تو شہر کو آگ لگا دی گئی۔ باشندے قتل کر دیے گئے اور اس قتل عام کے بعد آبادی ناقابلِ ذکر حد تک کم رہ گئی۔ ہڑپہ میں اس قسم کے نشانات ناقص ہیں کیونکہ اوپر کی تہیں برباد ہو چکی ہیں۔ ملبہ (زیادہ تر اینٹیں) جدید عمارتوں کے لیے لیا گیا لیکن اس سے کہیں زیادہ حصہ ریلوے نے نہایت

سستی روڑی پا کر استعمال کر لیا۔ بہر حال اس قسم کی شہادت موجود ہے کہ اس شہر کا خاتمہ تشدد کے ہاتھوں ہوا۔ اس لیے یہ سمجھنا ممکن ہو گا کہ قدیم سنسکرت کتابوں کی استعاراتی و خیالی داستانیں ایک حقیقت ہیں جن میں دشمنوں کے متعلق بتایا جاتا ہے کہ ان کو لڑائی میں بے دردی سے کچل ڈالا گیا۔ ان کے خزانے لوٹ لیے گئے اور شہر جلا دیے گئے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ جس چیز کو کانسی کا زمانہ اور قدیم ہندوستانی ثقافت کے دوسرے ہزار سالہ چوپانی عہد کا آغاز سمجھا گیا تھا۔ اس کا مفہوم دراصل ایک کہیں زیادہ قدیم اور مسلمہ طور پر اعلیٰ تر شہری ثقافت پر بربریت کی فتح تھی۔ اس نے تاریخی ترقی کے عام متوقع عمل کو ایک تازہ تحریک دینے کے بجائے بڑی طاقت سے پیچھے دھکیل دیا تھا۔

اس صورت حال سے مؤرخ کے سامنے ایک عجیب مسئلہ آ جاتا ہے۔ سندھ کی تاریخی دستاویزات میں سے کسی کا بھی مفہوم معلوم نہیں کیا جا سکا ہے۔ علاوہ ازیں یہ دستاویزات مہروں یا نشانات پر محض مختصر سی حکایات ہیں یا برتنوں کے ٹکڑوں پر چند خراشیں سی ہیں۔ ان کے حروف تہجی سے کوئی واقف نہیں اور اب تک کوئی ان کو پڑھ نہیں سکا۔ اگر انہیں پڑھ بھی لیا جاتا تو محض چند اشخاص، شاید چند تجارتی اداروں یا ایک دو دیوتاؤں کے نام ہی معلوم ہو سکتے۔ تمام تر قدیم تاریخ اس بات پر منحصر ہے کہ اثریاتی دریافتیں تحریری دستاویزوں، کتبوں اور اس قسم کی چیزوں سے مطابقت رکھتی ہوں اور ان کا مؤخر الذکر سے مقابلہ کیا جا سکے۔ یہاں وادیٔ سندھ کی اثریات کا دائرہ تو وسیع ہے لیکن کوئی متعلقہ دستاویز آخر تک نہیں پڑھی گئی خاص دریافت سے کسی ایک شخص یا واقعے کا بھی تعلق قائم نہیں کیا جا سکتا۔ ہمیں تو یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ لوگ کونسی زبان بولتے تھے۔ دوسری طرف وحشی حملہ آور جنہوں نے ایک ہزار سالہ ثقافت کو ناقابلِ احیا حد تک تباہ و برباد کیا حقیقی معنی میں کوئی معروف اثریاتی ذخیرہ اپنے بعد نہیں چھوڑ گئے۔ اس طرح قدیم سنسکرت تحریریں اہم تفصیلات کے باب میں ٹھوس معنی سے محروم ہی رہتی ہیں کیونکہ بعض اہم الفاظ کا رشتہ خاص مقامات اور اشیاء سے نہیں جوڑا جا سکتا اور کچھ اصطلاحیں تو سمجھ میں بھی نہیں آتیں۔ سندھ کی تہذیب کے خاتمے اور نسبتاً بہت چھوٹے نئے ہندوستانی شہروں کی اولین ممکن شروعات کے درمیان چھ سو سال سے زیادہ کا ایک واضح خلا رہ جاتا ہے۔ یعنی وہ نئے شہر جو ہمیں ایسے تاریخی دور میں لے آتے ہیں مصروفِ عمل رہے جو آج کل مغربی پاکستان ہے اس سرزمین کے باقی حصے پر خوراک جمع کرنے والوں کی بہت ہی منتشر و قلیل آبادی تھی جو پتھر کے زمانے کی ننھی ننھی قبائلی جماعتوں کی تشکیل میں اپنی اپنی زندگی کے مختلف راستوں پر گامزن تھی۔ ہندوستان کی اصل ثقافتی

ترقی کے آغاز اور دوسرے اور تیسرے ہزار سالہ قبل مسیح کی ہندوستانی تاریخ قلم بند کرنے کے امکان دونوں کو ہی بہت سخت نقصان پہنچا ہے۔

ثقافتِ سندھ کے دور میں پیداوار:

تاریخی تذکرہ وتبصرہ میں ثقافت سندھ کی لازمی وبنیادی خصوصیت عموماً نظر انداز کر دی جاتی ہیں یعنی یہ کہ یہ ثقافت ہندوستان کے زرخیز اور کافی ترقی یافتہ حصوں تک نہ پھیل سکی۔ اس کے اثرات کی وسعت تو بہت تھی یعنی شمال سے ساحلِ سمندر تک تقریباً ایک ہزار میل اور شاید سمندر کے کنارے کنارے مغرب کی سمت میں بھی اتنی ہی دور تک۔۔۔ لیکن یہ وسعت ایک خاص نوعیت کی تھی۔ اس ثقامت کی تجارتی بیرونی چوکیوں یا چھوٹی نو آبادیوں کا محل وقوع رفتہ رفتہ معلوم ہو چکا ہے۔ یہ گجرات میں خلیج کھمبات سے لے کر ساحلِ مکران پر شتکا جن ڈور تک دور دور فاصلہ پر پھیلی ہوئی تھیں۔ باقی ہندوستان کے مقابلے میں یہ تمام علاقہ خشک اور بنجر ہے۔ قدیم تر زمانے میں اس کی آب وہوا ممکن ہے بہتر ہو لیکن زیادہ بہتر نہیں۔ اس فرق کا سبب آسانی کے ساتھ یہ قرار دیا جاسکتا ہے کہ موجودہ زمانے میں نسبتاً زیادہ جنگل کاٹ ڈالے گئے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ برصغیر پر سب سے پہلے عظیم شہری ترقی ایک ایسے دریا کے کنارے کیوں ہوئی جو قریب قریب ایک صحرا میں بہتا ہے۔

اس کا جواب کافی آسان ہے۔ دریا ضروری ہوتا ہے پانی کے لیے بھی اور مچھلیوں کے ایک مخزن کی حیثیت سے بھی جو کہ ایک خاص غذا ہیں۔ اس کے بعد وہ دور دراز کے فاصلوں کے لیے کشتی کی مدد سے بھاری نقل وحمل کا ایک خداداد ذریعہ بن جاتا ہے۔ یہ سب باتیں ارتقا کی پہلی منزل پر قدیم ابتدائی انسانی آبادی کو بڑھنے کی قوت فراہم کرتی ہیں۔ دریائی ریت سے بنا ہوا ریگستان بھی اپنی نوعیت کے لحاظ سے اتنا ہی اہم ہے۔ اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ ابتدائی آبادی دریا کے کنارے کنارے ایک پٹی تک ہی محدود رہتی ہے۔ غذا اکٹھا کرنا ایک خاص فاصلے اور منزل سے آگے ناممکن ہوتا ہے کیونکہ جنگل زیادہ سے زیادہ ادھر ادھر منتشر جھاڑ جھنکاڑ کی شکل کا ہوتا ہے۔ اس نقصان کے دو بڑے فائدے بھی ہیں۔ اول یہ کہ جنگلی جانوروں، خطرناک سانپوں اور کیڑوں سے گھنے ہندوستانی جنگل کی بہ نسبت حفاظت کی کم ضرورت پڑتی ہے۔ دوم یہ کہ کھیتی باڑی نہ صرف ضروری ہو جاتی ہے بلکہ اس کے لیے بھاری جنگل کو صاف کرنے کی مصیبت بھی اٹھانی نہیں پڑتی۔ صاف کرنے کے لیے آگ ہی کافی ہوتی ہے اور کھیتی میں پتھر کے اوزار بھی کام دے جاتے

ہیں۔ اس کے برعکس مون سون کا پرورش یافتہ حقیقی ہندوستانی جنگل دھات یعنی لوہے کی بہت کافی فراہمی کے بغیر زیر کاشت نہیں لایا جاسکتا۔ سیلابی مٹی زرخیزی میں بے نظیر ہوتی ہے بشرطیکہ زمین کو باقاعدہ پابندی سے پانی ملتا رہے۔ یہ سب کچھ بالکل آسانی سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ دنیا کی پرانی تہذیبیں ایسے ہی دریاؤں کے کنارے کنارے پھیلی ہیں۔ مثلاً دریائے نیل کی تہذیب اور دجلہ وفرات کی مشترکہ تہذیب نے ایک بہت ہی خشک ماحول میں فروغ پایا۔ دریائے ڈینیوب کی قبلِ تاریخی ثقافتیں اور چینی تہذیب کے ابتدائی مراکز جن علاقوں سے محصور تھے وہ قریب قریب سیلابی ریت کے صحرا ہی تھے۔ یعنی یہ ثقافتیں ریگستان کے درمیان چکنی مٹی کی تنگ پٹیوں پر قائم تھیں جن پر جنگل بہت کم اور منتشر تھے اور جو زراعت کے لیے ایک کافی زرخیز زمین فراہم کرتی تھیں۔ دریائے ایمزون اور مس سپی اگرچہ سب سے بڑے دریا ہیں لیکن قبل تاریخی زمانے میں انہوں نے تہذیبوں کو جنم نہیں دیا۔ ایمزون کے جنگل اتنے گھنے ہیں کہ آج بھی انہیں صاف کرنا نفع بخش ثابت نہیں ہوسکتا۔ ریاستہائے متحدہ امریکہ کے وسط مغرب کی مٹی اتنی موٹی تھی کہ بھاری فولادی ہل کی آمد سے پہلے اس پر زراعت کرنا ممکن نہ تھا۔ اسی طرح ہندوستان کے مقدس دریا گنگا کے کناروں پر یا ان کے نزدیک کوئی قابلِ ذکر شہری بستیاں ایک ہزار قبل مسیح تک نہیں تھیں جب کہ وادیٔ سندھ کے لوگوں کی یاد تک محو ہو چکی تھی۔

وادیٔ سندھ کی تہذیب کانسی کے عہد سے تعلق رکھتی ہے اگرچہ چقماق نما بلور کے نفیس لمبے پتلے ٹکڑے چاقوؤں اور گھریلو اوزاروں کی حیثیت سے بدستور استعمال ہوتے تھے لیکن ہڑپہ موہنجوداڑو میں استعمال ہونے والے بہترین اوزار کانسی کے تھے جو بڑے مضبوط اور کار آمد ہوتے تھے۔ تانبے کے نہیں بلکہ اصلی کانسی کے جو کہ تانبے اور رانگ کا مرکب تھا اور کچھ دوسری دھاتوں کے اجزا بھی اس میں شامل معلوم ہوتے تھے۔ کچا تانبا راجستھان سے آتا تھا۔ اتنی کافی مقدار میں مہیا تھا کہ صاف شدہ تانبا مغرب کو برآمد کیا جاتا تھا۔ یہ نتیجہ بابل کی اور اس سے قبل تاریخی دستاویزات سے اخذ ہوتا ہے۔ علاقہ سندھ اور عراق کے درمیان سامان کے مبادلے کے لیے بڑا تجارتی مرکز خلیج فارس میں جزیرہ بحرین تھا۔ عراقی روایات میں اسی کا نام طلمون تھا۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سمیریائی لافانی اور روحانی شخصیت نوحؑ نے عظیم طوفان سے بچنے کے بعد اپنے دن گزارنے اور مجاہد غلغمیش نے لافانیت کے راز کی تلاش میں اسے ڈھونڈ نکالا۔ قدیم فارس کے پیکانی خط میں لکھی ہوئی مٹی کی الواح بتلاتی ہیں کہ بحرین کے راستے سے تاجروں کا ایک خاص طبقہ تجارت کرتا تھا جو "طلمون" کہلاتا تھا۔ نئی کھدائیوں سے ان الواح کی کافی تصدیق ہوگئی ہے حالانکہ ابھی ایک

لاکھ قبروں کے ڈھیر بغیر کھلے پڑے ہیں۔ سندھ کے شہروں اور میسوپوٹامیہ میں کچھ ایسی گول تکمہ نما مہریں ملی ہیں جو معلوم ہوتا ہے کہ بحرین میں ایجاد ہوئی تھیں۔ بعد میں تاجروں نے سیریائی بادشاہ کی خصوصی حفاظت و شرکت میں تجارت کی منافع کا بڑا حصہ لے لیتا تھا۔ لیکن ان کا سب سے بڑا گاہک بھی ہوگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میسوپوٹامیہ کے لوگ سندھ کے علاقے کو میلوہا کہتے تھے۔ 1750ء قبل مسیح تک میلوہا کا تمام تذکرہ ختم ہو جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت غالباً حملہ آوروں نے تجارت کے راستے روک دیے تھے۔ ایک اور درمیانی تجارتی مرکز مگان یا مکان بھی تھا جس کا مناسب سراغ نہیں لگ سکا۔ غالباً وہ ہندوستان اور بحرین کے درمیان کہیں ساحل پر تھا۔

تانبے کے علاوہ اہلِ ہند یہ جانور اور چیزیں برآمد کرتے تھے مور، ہاتھی دانت اور ہاتھی دانت کی بنی ہوئی چیزیں مثلاً کنگھیاں (جو آج بھی ہندوستان میں زیادہ تر اسی نمونے کی بنتی ہیں جیسی ثقافتِ سندھ میں بنتی تھیں اور بالوں سے جوئیں نکالنے کے لیے ناگزیر ہیں) بندر موتی ''چشم ماہی اور سوتی کپڑے۔ ان کے بدلے میں یہ لوگ چاندی اور دوسری اشیائے ضرورت حاصل کرتے تھے جن کی ٹھیک نوعیت کا ابھی تک پتہ نہیں چلا۔ عراق عرب (میسوپوٹامیہ) میں ہندوستانی تاجروں کی ایک چھوٹی سی مگر سرگرم بستی اس زمانے میں ضرور ہوگی کیونکہ عراق میں کھدائیوں سے ہندوستانی مہریں اور دوسری اشیا دستیاب ہوئی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں عراقیوں کی اسی طرح کی بستی یا تو تھی ہی نہیں یا اس کی اہمیت کم تر تھی۔ میسوپوٹامیہ کے اثرات کی مظہر چند مہریں جو سندھ میں ملی ہیں خالص مقامی تکنیک ظاہر کرتی ہیں۔ آمد و رفت کا راستہ سمندر ہی تھا۔ کشتیاں ہلاکتِ سامان و مسافر دشمن ساحل کے برابر برابر ایک انوکھے نظام جہاز رانی کے تحت چلتی تھیں۔ سمندر کی لہریں کشتی کو اتنی دور دھکیل لے جاتی تھیں کہ خشکی نظروں سے اوجھل ہو جاتی تو ملاح ایک کوے کو اڑا دیتے تھے جو ساحل کے نزدیک ترین نقطے کی طرف اڑ جاتا تھا۔ بائبل میں بعینہ یہی طریقہ نوحؑ نے بھی اختیار کیا تھا جب انہوں نے یہ پتہ لگانے کے لیے کہ خشکی کس طرف ہے اپنے سفینے سے ایک کوا چھوڑا اور بعدہ، اس بات کا یقین کرنے کے لیے کہ یہاں کی زمین زرخیز ہے ایک پالتو کبوتر چھوڑا۔ عراق میں فرع کے مقام پر ایک مہر کھدائی سے ملی ہے جس پر ایک کشتی سمیت پرندے کے بنی ہوئی ہے۔ ہندوستانی داستانوں سے معلوم ہوا ہے کہ سمت معلوم کرنے والے کوے کا استعمال اس طرح ہوا تھا۔ ایک کہانی میں ان تاجروں کا تذکرہ کیا گیا

ہے جو ٹھیک اسی طرح بابل (باویرو) تک بحری سفر کرتے تھے۔ میسوپوٹامیہ میں کوے کا وجود نامعلوم تھا۔ اس حقیقت سے اس بات کی تشریح ہو سکتی ہے کہ وہاں اس قسم کی جوابی تجارت کا ثبوت کیوں نہیں ملتا۔

برآمدات جن کا ذکر کیا گیا ہے۔ سامانِ عشرت کے ذیل میں آتی ہیں۔ خوراک تو گھر پر ہی پیدا ہوتی تھی۔ گیہوں، چاول اور جو جو اس علاقے میں اس طرح پیدا ہوتے ہیں جس طرح اس قدیم زمانے میں پیدا ہوتے تھے جو اس وقت زیر بحث ہے۔ دریائے سندھ کے نظام میں مچھلی کی ہمیشہ ہی بہتات رہی ہے۔ دریا کے طاس کی زمین آج تک نہایت زرخیز ہے۔ سندھ کی مہروں پر دو طرح کے مویشیوں کی تصویریں ملتی ہیں۔۔۔ایک تو کوزہ پشت اور خصوصی ہندوستانی ناند یا بیل کی قسم کے مویشی اور دوسرے چپٹی پشت والے ارنے بھینسے کی قسم کے مویشی جو اب ہندوستان میں ناپید ہیں۔ گینڈا، ہاتھی، مینڈھا اور بہت سے مخلوط جانور بھی کبھی ایک اور کبھی دوسرا جزوی طور پر ان نقوش میں دکھائے گئے ہیں۔ یہ دلیل درست نہیں کہ اس علاقے میں بارش نسبتاً زیادہ ہوتی تھی اور بہت سے جنگلی جانور اس زمانے میں گھومتے پھرتے تھے۔ گینڈے کو لوگ پنجاب میں سولہویں صدی میں بھی جانتے تھے اور اس کا شکار بھی کیا جاتا تھا۔ ہمالیائی ہاتھی جاگیرداری کے دور میں معدوم ہو گیا تھا۔ لیکن اوّل الذکر کی سندھ کی معیشت میں کوئی اہمیت نہیں تھی اور موخر الذکر کو غالباً سدھایا نہیں جاتا تھا۔ دریائی بھینسا جو اب ہندوستان میں اس قدر عام ہے صرف چند مہروں پر نظر آتا ہے ایک مہر پر تو ایسا لکھایا گیا ہے کہ وہ ایک یا اس سے زیادہ شکاریوں کو اچھال رہا ہے۔ اس لیے غالباً اس زمانے میں سدھایا نہیں جا سکتا تھا لیکن مہروں پر ان کے نقوش کا مقصد جانوروں کی زندگی یا عام زندگی کی تصویر کشی سے مختلف تھا۔ ایک مہر پر تین چہروں والا دیوتا نمایاں ہے جس کے گرد جانور ہیں بعد میں یہی شیو کہلایا۔ شیو جانوروں کا آقا (پشوپتی) کچھ اور مہروں پر بھی ایسے دیوتا دکھائے گئے ہیں۔ ایک مہر پر ایک جہاز نظر آتا ہے جس میں بادبان، چپو، اور جہاز کھینے والا ڈنڈا یا پتوار بھی ہے۔ دو میں خاص ہندوستانی وضع کا ایک قدیم سورما ہر ایک ہاتھ سے ایک شیر کا گلا گھونٹ رہا ہے یہ سمیریائی سورما غلغمیش کی نقل ہے جو ببر شیروں کا گلا گھونٹتا ہے۔ بیل نما انسان عنقید و بہت سے عراقی کارناموں میں غلغمیش کی نقل ہے جو ببر شیروں کا گلا گھونٹتا ہے۔ بیل نما انسان عنقید و بہت سے عراقی کارناموں میں غلغمیش کا ساتھی تھا ایک سندھی مہر پر پہچانا جا سکتا ہے۔ ضمناً اس سے ہندوستانی عراقی رابطہ کا ثبوت ملتا ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ یہ مہریں کچھ

مذہبی معنویت بھی رکھتی تھیں۔ یہ چھاپے کی طرح دبا کر لگانے والی چپٹی مہریں ہیں نہ کہ (میسوپوٹامیہ کی وضع کی) اسطوانی مہریں جن کو گیلی مٹی پر بیلن کی طرح گھما کر لگایا جاتا تھا۔ ان مہروں کا مقصد تجارتی مال کی پشتاروں یا رقیق سے بھرے ہوئے ظروف کو محفوظ کرنا تھا۔ عراق میں چین کی طرح یہ مہریں دستاویزوں پر دستخطوں کے طور پر بھی استعمال ہوتی تھیں۔ لیکن اس طرح کی کوئی دستخط شدہ دستاویزات خواہ وہ مٹی کی لواح کی شکل میں ہوں یا اور کسی شکل میں سندھ کے شہروں میں نہیں پائی گئیں۔

مال کے بنڈلوں یا مرتبانوں کے چاروں طرف ڈوریاں باندھ دی جاتی تھیں۔ گرہوں پر مٹی کا پلستر کر دیا جاتا تھا اور اس پر مہر لگا دی جاتی تھی۔ آج کل اس قسم کا نظام اس امر کا ثبوت مانا جاتا ہے کہ اگر مہریں سالم وقائم ہوں تو بنڈل میں کوئی ناجائز دست اندازی نہیں کی گئی لیکن قدیم زمانے میں یقینی طور پر مہر کسی قسم کی مذہبی حرمت وممانعت عائد کر دیتی تھی جو سامانِ تجارت کی حفاظت کرتی تھی۔ فی الواقعہ ہندوستان میں مہروں کے نشان ملے ہیں ان میں سے متعدد کی پشت پر ڈوریوں، گرہوں یا سرکنڈوں کے نشان نہیں ہیں اس لیے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مہریں کسی پارسل پر نہیں لگائی گئی تھیں۔ سمیریا میں خصوصی مذہبی مہریں تھیں (کاروباری مہروں میں صرف اپنی بڑی جسامت میں مختلف) جو کہ مذہبی رسوم میں استعمال ہوتی تھیں یہ تمام مہریں تقریباً اسی جسامت کے چھوٹے چھوٹے کندہ پتھروں کی یادگار ہیں جنہیں یورپ میں ''عصر برفانی'' کے مصور تصویروں کا خاکہ بنانے کے لیے استعمال کرتے تھے تاکہ ان کی ہو بہو مگر کہیں بڑے پیمانے پر نقل کرتے ہوئے ارنے بھینسے بنا سکیں یا دوسرے جانوروں کی تصویریں تاریک غاروں میں بنا سکیں۔ نقل سازی کا یہ فعل ایک قسم کا عبادتی مقصد اور معنویت رکھتا تھا۔ اگرچہ سماج نے بعد میں آرائشی نشان مہر کو پوجا یا افزائشِ نسل کی ایک مذہبی رسم کے علاوہ دیگر مقاصد کے لیے استعمال کیا تاہم ایک ہزار قبل مسیح تک اس میں جادو کی تاثیر کا ابتدائی مضمر عقیدہ ختم نہیں ہوا تھا۔ وادیٔ سندھ کی ثقافت کی سب سے اہم خصوصیت کے خدوخال اجاگر کرنا ضروری ہے، وہ خصوصیت ہے غلہ کی کاشت کے ان لوگوں کے خاص طریقے۔ اس کو صرف اس طرح اجاگر کیا جا سکتا ہے کہ اس ثقافت کا موازنہ مصر اور میسوپوٹامیہ کی دو متوازی ثقافتوں سے کیا جائے۔ سندھ کی وادی میں شاندار شہر صرف موہنجوداڑو اور ہڑپہ کے ہی دو شہر تھے۔ باقی تمام بستیاں یا ان کے کھنڈر مقابلتاً بہت ہی چھوٹے ہیں ان چھوٹی سی بستیوں کی تعداد توقع سے کم ہے۔

شکل 6: مرددیوتا ان میں سے آخری امواج سے متعلق تھے۔ فرانسیسی عصرِ برف کے اواخر سے متعلق ایک ارنے بھینسے کا مصورانہ خاکہ جو کہ لالوگیری پاس پر پایا گیا ان خاکوں کے تمام جزئیات کی پیروی کرتے ہوئے لیکن ان سے کہیں بڑے پیمانے پر بنی ہوئی تصویریں منتخب زمین دوز گپھاروں میں خاکوں سے یا ایک دوسرے سے دو سو کلو میٹر کے فاصلے پر پائی گئی ہیں۔ پتھر کے اس طرح کے مصور ٹکڑوں سے وادیٔ سندھ کی لگانے والی مہریں ایک ہی قدم آگے ہیں۔

مصر میں دریائے نیل کے اولین آبشار اور دریائے نیل کے دہانوں کے دلدلی ٹیلے کے درمیان جو تنگ دریائی وادی ہے وہ عہدِ قدامت کی گنجان ترین معروف آبادی کی پرورش کرتی تھی۔ دریا کی 750 میل کی لمبائی کے پہلو بہ پہلو پھیلی ہوئی 10000 مربع میل سے بھی کم اراضی جس پر قدیم ترین طریقوں سے کاشتکاری ہوتی تھی رومی عہد میں ستر لاکھ نفوس کی آبادی کی کفیل تھی۔ مزید برآں فاضل پیداوار شہر روم کو غذا فراہم کرتی تھی اور بحیرہ روم کے دوسرے حصوں میں اس کی تجارت بھی کی جاتی تھی۔ وادیٔ نیل بنجر سنگلاخ چٹانوں کے درمیان واقع ہے اور اس کی چوڑائی تیس میل سے زیادہ نہیں ہے۔ قابل کاشت زمین جس پر سیلابی مٹی جمی ہوئی ہے کہیں بھی دس میل سے زیادہ نہیں لیکن اس جمی ہوئی مٹی کی تہ کو دریائے نیل کا زبردست سیلاب ہر سال نیا بنا دیتا ہے۔ اس نمی میں اضافہ کرنے کے لیے مصر میں کوئی خاص بارش نہیں ہوتی۔ عراق و عرب (میسوپوٹامیہ)

میں تیسرے ہزار سالہ عہد کی زراعت کا دارومدار نہری آب پاشی پر تھا۔ ایک ایسے علاقہ میں جو وادئ سندھ سے رقبہ میں کم تھا اور زرخیزی میں برتر نہیں تھا ایک درجن سے زیادہ اہم اور متعدد کم اہم چھوٹے شہر آباد تھے۔ ہر شہر اور اس کا عقبی علاقہ ملا کر ایک آزاد ریاست کی حیثیت رکھتا تھا جو خود اپنی صنعت اور تجارت رکھتی تھی اور اکثر دوسری ریاستوں سے برسرپیکار رہتی تھی۔ وادئ سندھ میں صرف دو ہی بڑے شہر کیوں تھے اور ایسا کیوں ہے کہ اس وادی میں نہ تو فراعنہ مصر کی سی پرشکوہ یادگاریں ہیں اور نہ میسوپوٹامیہ کی طرح بے شمار شہروں کے ڈھیر۔

اس کا جواب یہی معلوم ہوتا ہے کہ سندھ کے لوگ نہروں سے آب پاشی نہیں کرتے تھے اور نہ ان کے پاس بھاری ہل تھے۔ موجودہ دور کی یہی دو خصوصیات ہیں جنہوں نے سندھ اور پنجاب میں زراعت کو اس درجہ پر پہنچا دیا ہے جہاں وہ آج نظر آتی ہے۔ صرف سیلابی آب پاشی کے ذریعہ زیادہ کاشت نہیں کی جا سکے گی۔ اگرچہ اس زمین پر جہاں سیلاب زرخیز مٹی لا کر جمع کر چکے ہیں گہرا ہل چلائے بغیر ہی پیداوار بہت اچھی ہو جاتی ہے اس طرح دندانے دار سرون سندھ کی ایک عام تصوراتی علامت ہے جس کی تعبیر بعض اوقات انسانی ہاتھ اور انگلیوں سے کی جاتی ہے لیکن اس میں ہل کی علامت کوئی نہیں۔ اس سرزمین میں اب صرف پانچ دریا ہیں اسی لیے ان کا نام پنجاب (پنج آب) یعنی پانچ دریاؤں کی سرزمین ہے۔ قدیم زمانے میں سات بڑے دریا تھے جن میں دو یعنی گھگر اور سرسوتی سوکھ گئے ہیں۔ دریائے سندھ میں قدرتی طغیانی آج بھی آتی ہے۔ سیلاب سے شیراب ارضیات اب بھی سب سے زیادہ پیداوار دیتی ہیں اگرچہ یہاں سیلابی مٹی کی تہ مصر سے پتلی اور کم زرخیز ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سندھ کے لوگوں نے سیلابی رقبے کو بڑھا لیا تھا۔ نہروں سے نہیں بلکہ پشتے بنا کر جو پانی کے دباؤ کو روک لیتے تھے۔ یہ پشتے بعض اوقات موسمی ہوتے تھے۔ فاضل غلہ فصل کاٹنے کے بعد ان بڑے دریاؤں کے چڑھاؤ یا بہاؤ کی طرف دونوں بڑی راجدھانیوں کو بھیج دیا جاتا تھا۔ جہاں بڑے بڑے گوداموں میں انہیں صاف اور تقسیم کرنے کا کام کیا جاتا تھا۔ تاجر اور جہاز راں محل نما عالی شان مکانات میں رہنے والے اور غریب گھروں میں رہنے والے اہلِ حرفہ جو کہ ملک میں استعمال کے لیے اور ملک سے باہر فروخت کے لیے چیزیں بناتے تھے اور وہ مسکین وحقیر انسان جو شہر کو قابل رہائش بنائے رکھتے تھے ان سب کی پرورش اسی فاضل غلہ سے ہوتی تھی۔ آثار بتاتے ہیں کہ اس فاضل غلہ کی مقدار ان شہروں کی بالکل ابتدا

سے تقریباً خاتمہ تک ایسی حالت پر قائم رہی۔ وادئ سندھ کی ثقافت میں نہ کسی طرح کے نئے شہر پیدا ہوئے نہ مصر کی طرح شاہی خاندانوں کی کافی مشہور و معروف تبدیلیاں ہوئیں اور نہ اس کی کوئی حقیقی اور بھاری توسیع گنگا کے میدان میں ہو سکی جو وادئ سندھ ہی کی طرح زرخیز لیکن جنگلات سے ڈھکا ہوا تھا۔

تہذیبِ سندھ کی امتیازی خصوصیات:

اب مسئلہ یہ ہے کہ کوئی معقول قیاس اس بات میں قائم کیا جائے کہ فاضل اناج کو ان لوگوں سے جو اسے پیدا کرتے تھے کن طریقوں سے لے لیا جاتا تھا۔ اس مقصد کے لیے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ تیسرے ہزار سالہ عہدِ قبل مسیح میں مصر اور عراق عرب (میسوپوٹامیہ) میں جو ترقیات رونما ہوئیں ان سے وادئ سندھ کے شہروں کو کون سی چیز الگ تھلگ رکھتی ہے؟ اس کے بعد اس فرق کی وضاحت پیش کرنا وادئ سندھ کے معاشرہ کا خاکہ مرتب کرنے کا ایک طریقہ ہوگا۔

اس سلسلے میں پہلا نکتہ تو بتایا جا چکا ہے عظیم تبدیلیوں کی عدم موجودگی۔ یہ تمام شہر پوری طرح منصوبے کے تحت بنے ہوئے معلوم ہوتے ہیں دونوں کا نقشہ جہاں تک معلوم کیا جا سکتا ہے ایک ہی جیسا ہے۔ دونوں میں سے کوئی بھی اس عہد کے ٹھیک اختتام تک تبدیل نہیں ہوا اور مہریں ایک ہی حالت پر قائم رہیں۔ حروف تہجی بھی ایک شکل پر جمے رہے۔ یہ بات تاریخی دور کے ہندوستان سے شدید تضاد رکھتی ہے جہاں حروف کی شکل ایک صدی سے دوسری صدی تک اتنی بدل جاتی تھی کہ مسودوں اور کتبوں کا زمانہ متعین کرنے کے لیے رسم الخط ایک کافی اچھا طریقہ۔۔۔ اور بعض اوقات واحد معروف طریقہ فراہم کرتا ہے۔ شہروں کی زمینی سطح مسلسل و مستقل طور پر بلند ہوتی جاتی تھی۔ ہو سکتا ہے کہ موہنجوداڑو میں مکان کی زیریں منزلوں کی میعادی کو سیلابوں سے اونچا کرنے کے لیے مٹی سے بھر دیا گیا ہو اور پھر ان کے اوپر نئی منزلیں تعمیر کی گئی ہوں۔ کچھ مکان قدرتی طور پر خراب وخستہ ہو گئے اور ملبے کو ہموار کر کے اس پر دوبارہ تعمیر کیے گئے۔ سڑکوں کی سطح بھی اونچی کر دی گئی بایں ہمہ گلیوں سڑکوں کا نقشہ وہی قائم رہا۔ پہلی ہی دیواروں یا کمروں کے نقشہ پر بہت تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ مکانوں کی بلندی اور بڑھا دی گئی۔ اینٹوں کی سابقہ گول دیواروں پر کنوئیں اتنے اونچے بنا دیے گئے کہ کھدائی جب زیادہ گہری سطحوں تک پہنچ جاتی ہے تو یہ کنوئیں فیکٹری کی چمنیاں معلوم ہوتے ہیں۔ صرف آخری دور میں انحطاط اور بے ترتیبی کی علامات ملتی

ہیں۔ کچھ بلند تر سطح کے مکانات ناقص سامان سے اور بھدے ڈھنگ پر تعمیر کیے گئے ہیں اور سڑکوں کے نقشہ میں دخل انداز بھی ہوئے ہیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ شہر کا یہ حصہ اس وقت تباہ ہو چکا تھا۔ مٹی کے برتن پکانے کے آوے شہر کی حدود میں نمودار ہو گئے تھے۔ اس سے قبل کبھی ایسا نہیں ہوا تھا۔ اینٹوں کے بھٹے کہیں نہیں ملے۔ ان شہروں کی خوشحالی کے ہزار سالہ دور میں اینٹیں دور فاصلہ پر بنتی تھیں جہاں ایندھن آسانی سے میسر تھا اور اس کے بعد دارالخلافہ تک گاڑیوں میں یا کشتیوں میں یا دریائی بہاؤ کی طرف بیڑوں پر بہا کر لائی جاتی تھیں۔ لکڑی ہمالیہ سے بڑے دریاؤں میں بہہ کر آتی تھی آخر میں جو مکانات بنے ان میں پرانا سامان دھوپ میں سکھائی ہوئی کچی اینٹوں کے ساتھ دوبارہ استعمال کیا گیا۔ سندھ کے ہزار سالہ عہد کے دوران مصر میں دوبارہ مکمل شاہی خاندان گزر چکے تھے۔ سمیریا کو عکاد فتح کر چکا تھا اور فرعون اعظم نے ایک سلطنت قائم کر ڈالی تھی جو اس کے جانشینوں کے دور میں ختم ہوئی۔ اس زمانے میں عراق عرب کے ہر ایک شہر کی ساخت میں اہم تبدیلی ہوئی لیکن ہندوستان میں ایسا نہیں ہوا۔

دوم یہ کہ وادیٔ سندھ کے شہروں میں ایک ممکن استثنا کے علاوہ کسی طرح کی عوامی یادگاریں یا نمود و نمائش کی چیزیں دو متوازی ثقافتوں کے مفہوم کے لحاظ سے موجود نہیں ہیں۔ کوئی بڑی جلسہ گاہ نہیں ہے اگرچہ موہنجوداڑو میں ایک ستر میٹر لمبا ہال موجود ہے جس میں ستونوں کے درمیان ایک بغلی راستہ یا غلام گردش ہے اور ممکن ہے یہ ہال عوامی استعمال کے لیے ہو۔ وہاں کسی طرح کے معروف کتبے مخروطی چوٹی والے مربع مستطیل مینار یا مجسمے قسم کے سرکار فرامین نہیں ہیں۔ نسبتاً متمول خوب پختہ اینٹوں کی سات فٹ موٹی دیواریں رکھتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ مکانوں کی کئی منزلیں تھیں۔ یہاں عمارت کو باقی پر ایسی فوقیت نہیں تھی جیسے کہ محل یا معبدوں کو دوسری ہم عصر ساحلی تہذیبوں میں حاصل تھی۔ مکانات کی سڑک کی طرف والا حصہ جہاں تک دیکھا جا سکتا ہے سادہ اور غیر مزین دیواروں پر مشتمل ہوتا تھا۔ پچی کاری، تصویر کشی، روغنی چمک دار ٹائلیں، خاص طور کے سانچوں میں بنی مختلف تصاویر والی اینٹیں، گچ کا کام اور آراستہ دروازے تک مفقود تھے۔ مکان میں داخل ہونے کا راستہ ایک بغلی گلی میں سے ہوتا تھا اور دروازہ اتنا تنگ ہوتا تھا کہ مضبوطی سے بند کرنے میں آسان ہو۔ یعنی گھروں کے اندر رکھی ہوئی دولت کا اس زبردست نمود و نمائش سے کوئی تعلق نہ تھا جو معبدوں یا فوجی فتوحات کے تزک و احتشام سے وابستہ سمجھی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی جمع شدہ خزانے قزاقوں یا سماج دشمن عناصر سے محفوظ نہیں تھے۔ شہر پر جیسی بھی حکومت

تھی اس کے پاس قابلِ اعتماد پولیس کے انتظامات نہیں تھے۔

اب ہم تیسری امتیازی خصوصیت پر آتے ہیں۔ یعنی جنگی نظام کی حیرتناک کمزوری۔ موہنجوداڑو میں جو ہتھیار ملے ہیں وہ نفیس اوزاروں کی بہ نسبت کمزور ہیں۔ نیزے بہت پتلے ہیں۔ جن میں مضبوطی کے لیے کوئی چیز نہیں لگائی گئی۔ نیزے کا پھل پہلے ہی پر زور حملے پر مڑ جاتا ہوگا تلواروں کا تو نشان ہی نہیں۔ مضبوط چاقو اور پستو لچے تو اوزار ہیں ہتھیار نہیں۔ ''تیرانداز'' ایک تصوراتی علامت بن گیا ہے لیکن تیروں کا پیکان کانسی کے نہیں بلکہ صرف پتھر کے تھے۔ جو بھی حکومت عوام کو قابو میں رکھتی تھی اسے کوئی زیادہ طاقت کا استعمال نہیں کرنا پڑتا تھا۔ ہر ایک شہر کے ایک پہلو پر ''قلعے'' کا ایک اونچا ٹیل سا نظر آتا ہے۔ ہڑپہ میں اس کو بعد کے زمانے میں مستحکم بنا دیا گیا تھا۔ اس سے پہلے ایک میٹر اونچے مصنوعی چبوترے پر یہ غیر مستحکم عمارتوں کا ایک سلسلہ تھا۔ چبوترے کے پہلوؤں پر اوپر تک ڈھلوان راستے بنے ہوئے تھے جن سے خاص رسوم کے موقع پر آسانی سے چڑھا جا سکتا تھا لیکن دفاع یا حفاظت کو یہ چیز بالکل تباہ کر دیتی تھی۔

وادیٔ سندھ میں تغیر و تبدل کا فقدان محض کاہلی یا قدامت پرستی کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس کے وجوہ زیادہ گہرے تھے۔ بات یہ تھی کہ لوگ دانستہ وارادتاً نئی باتیں سیکھنے سے اس وقت بھی انکار کرتے تھے جب کہ بدعت و جدت سے معاملات بڑی حد تک بہتر ہو سکتے تھے۔ تاجروں کو بابل اور سوریا (سمیریا) کی نہری آب پاشی کا یقینی طور پر علم تھا۔ وادیٔ سندھ کے علاقے کے آب پاشی کے جدید انتظامات سے قطع نظر نہروں کا کوئی وجود نظر نہیں آتا۔ کانسی کی کھلی ڈھلائی کا بسولچہ بطور اوزار استعمال ہوتا رہا حالانکہ کلہاڑی اور تیشہ جس میں چوبی دستہ کے لیے ایک خانہ یا سوراخ بنا ہو یقیناً وادیٔ سندھ کے کاریگروں کی صنعتی استعداد سے باہر نہیں تھے۔ مؤخر الذکر اوزاروں کے نمونے اوپر کی تہوں میں ملتے ہیں اور بلاشک و شبہ شمال مغربی حملہ آوروں سے تعلق رکھتے ہیں جن کی قبروں میں (ہندوستان سے باہر) یہ اوزار پائے جاتے ہیں۔ یہی حال زیادہ کارگر اسلحہ مثلاً تلواروں کا ہے۔ یہ تمام چیزیں ثقافتِ سندھ کے لیے بیگانہ ہیں۔ ایسے شہروں کا جن کا پیش رو کوئی شہر نہیں تھا اس قدر اچانک گویا ایک صدی کے اندر اندر درجہ صفر سے ترقی کر کے معراجِ تکمیل کو پہنچ جانا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس کی ترغیب باہر سے ملی ہے۔ تغیرات سے ناآشنا مستقل استحکام اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ زندگی کی جس شکل و صورت کا ارتقا ہو چکا تھا وہ مقامی حالات کے لیے سازگاری تھی اور خود اس ارتقا کی رفتار اس قدر تیز تھی کہ علاقہ سندھ کے مغرب اور شمال کی

طرف بلوچستان میں جن قبلِ تاریخی دیہات کے کھنڈر پائے جاتے ہیں ان کے بتدریج عروج سے زندگی کی یہ ارتقایافتہ شکل پیدا نہیں ہوسکتی تھی۔ بلوچی قسم کے بہترین ہڑپہ شہر سے ذرا نیچے ملتے ہیں لیکن شہر میں نہیں۔ شہروں کی تعمیر کرنے والے بیرونی تارکین وطن نے بڑی تعداد میں حملہ نہیں کیا۔ وادیٔ سندھ کا فن تعمیر اور اس کی عام تکنیک مخصوص اور امتیازی انفرادیت رکھتی ہے، کسی دوسرے بڑے پیمانے کی شہری ثقافت مثلاً سومریا سے مستعار نہیں ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے سمیریائی قسم کی دو قدیم مہریں (غلغمیش اور عنقیدو سے متعلق) وادیٔ سندھ میں دریافت ہوئیں جو مقامی سندھ تکنیک سے بنائی گئی ہیں جہاں تک اس بات کا تعلق ہے خود اہل سمیریا بھی دجلہ وفرات کے دریائی ساحلوں کے لیے ملکی نہیں تھے۔ بلکہ شروع میں کسی پہاڑی علاقے سے آئے تھے۔ ان کے بڑے بڑے خاص معبد کچی اینٹوں کے ستر فٹ یا اس سے زیادہ اونچے چبوتروں پر بنائے گئے تھے جو دراصل مصنوعی پہاڑ تھے اور زکورہ (Ziggurat) کہلاتے تھے۔ (اہل بابل کا ایک پر تسلط مندر کا برج کئی منزلہ مینار قسم کی اونچی عمارت تھی جس کی سیڑھیاں باہر کی طرف ہوتی تھیں اور عبادت گاہ اوپر ہوتی) عراق وعرب (میسوپوٹامیہ) میں سب سے نچلی شہری تہوں کے نیچے جو قدیم برتن پائے جاتے ہیں وہ پانچویں ہزار سالہ عہدِ قبل مسیح کے ان کسانوں سے تعلق رکھتے ہیں جو ایرانی حدب یعنی جرمو کے مقام پر رہتے تھے۔ یہی حال مصر کی اولین سلطنتوں کی تشکیل ان لوگوں کی مرہونِ منت نظر آتی ہے جو باہر سے آئے تھے۔ مصر میں (جبل الارک کے مقام پر) ایک قبلِ تاریخی غیر معمولی چاقو کا دستہ دریافت ہوا ہے جس پر ایک پہلوان کو دو ببر شیروں کا گلا گھونٹ کر ہلاک کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ یہ تصویر بھی غلغمیش والی مہر سے مشابہ ہے۔ اگرچہ اس کا زمانہ نیل کے شہرِ ارتقا کا بہت ابتدائی دور ہے۔ لیکن ایک خاص فرق یہ ہے کہ یہاں شیر کو مارنے والا ایک ایسا لمبا چغہ پہنے ہوئے ہے جو مصری لوگ کبھی نہیں پہنتے تھے۔ سمیریا اور ہندوستان کے شیر افگن مادر زاد برہنہ تھے۔

آرٹ میں اس طرح کے غیر ملکی محرکات اس امر کی کھلی ہوئی علامت ہیں کہ ان عظیم ثقافتوں کے تخم باہر سے آئے۔ بایں ہمہ جن دریائی وادیوں کی تین ثقافتوں کا موازنہ ہم نے کیا ہے انہوں نے جب اپنی اپنی جگہ وسعت پائی تو اپنے سازگار مگر یکسر مختلف مقامی حالات کے باعث تین ایسی تہذیبوں کی شکل اختیار کی جو ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ نوعیت کی تھیں۔

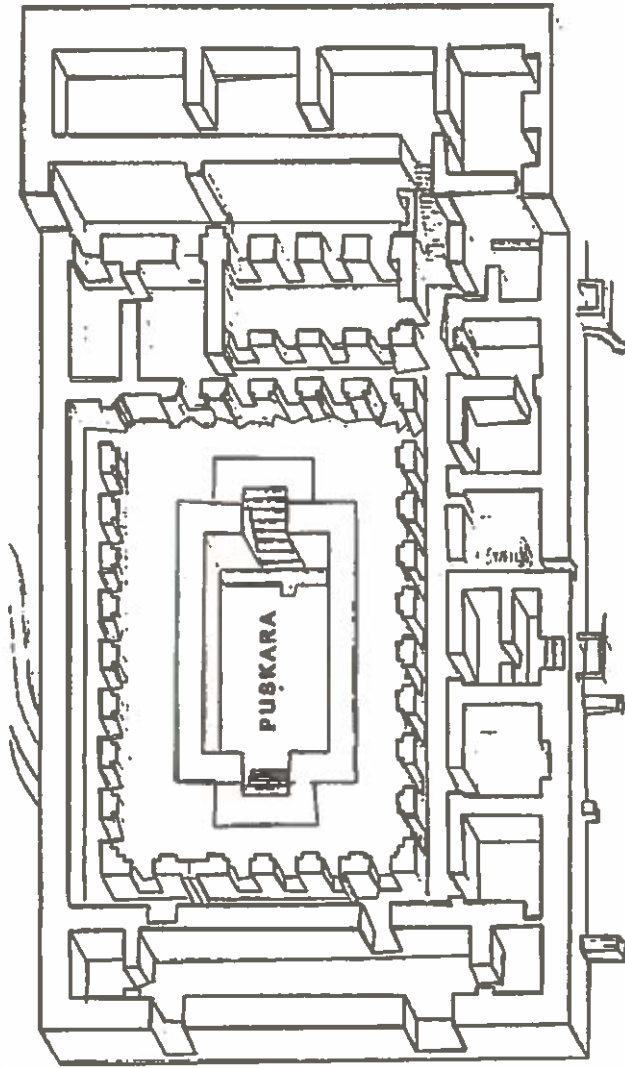
اس امر کی بہترین تصریح کچھ اس طرح معلوم ہوتی ہے۔ ان طاقت ور دریائی ثقافتوں کا

جن لوگوں نے آغاز کیا وہ کسی محدود ترقی یافتہ مقام یا مقامات سے آئے تھے۔ محدود اس اعتبار سے کہ ان کے نامعلوم ابتدائی وطن میں کہیں بھی کسی طرح کی توسیع کی گنجائش نہیں تھی اور ترقی یافتہ اس لیے کہ یہ تینوں قدیم اور عظیم تہذیبیں زراعت، خشت سازی، مکانات کی تعمیر و خوش ترتیبی اور قدرے فوجی تکنیک سے واقف معلوم ہوتے ہیں۔ آخری چیز کی ضرورت دو وجہ سے تھی۔ بعض اوقات پانی تک رسائی حاصل کرنے کے لیے لڑنا پڑتا تھا۔ صحرا کے درمیان بہتے ہوئے دریاؤں کی وادیوں میں جو زرخیز سیلابی مٹی سے بنی تھیں محض زراعت کی موجودگی میں غذا جمع کرنے والوں کو کسان دیہاتیوں میں تبدیلی کرنے کے لیے کافی نہیں ہوتی تھی۔ ہندوستان میں بھی بعد کے مرحلوں میں تبدیلی کے اس مسئلے کا بار بار سامنا کرنا پڑا تھا۔ غذا پیدا کرنے والے ہمیشہ ہی غذا جمع کرنے والوں سے زیادہ تیزی کے ساتھ بڑھتے تھے اور زیادہ سے زیادہ غیر علاقے پر قابض ہو جاتے تھے۔ اس کے نتیجہ میں فطری طور پر ان دونوں گروہوں کے درمیان مسلح تنازع کی نوبت آ گئی۔ ایسی صورتِ حال میں کسی نہ کسی منزل پر یہ بات ناگزیر طور پر دریافت ہوگئی کہ زیادہ مزدوروں کی جو ضرورت لاحق ہے اس کو ہتھیاروں کی طاقت سے یعنی لوگوں کو غلام بنا کر بڑی تیزی سے پورا کیا جاسکتا ہے۔

نسلِ انسانی کی بالکل ابتدائی ثقافتوں کی ممکنہ اصلی شکلیں یا کم سے کم ان کے ابتدائی نمونے اناطولیہ کتال ہیوک کے مقام پر یا فلسطین میں جریکو کے مقام پر ساتویں ہزار سالہ عہد قبل مسیح تک پائے جاتے ہیں۔ پہلے مقام پر ایک چھوٹا سا قصبہ تھا جس کی آبادی خاصی گھنی ہوئی تھی اور جس میں مداخلت کاروں کا راستہ سلسلہ وار سیڑھیوں کو اوپر کھینچنے سے بند کر دیا جاتا تھا۔ ٹوکریاں بنانے کے کام سے مٹی کے برتن بنانے کا فن ابھر رہا تھا۔ پتھر کی مورتیاں بنائی جاتی تھیں اور ان کی پرستش ہوتی تھی۔ برتن سازی سے قبل ''حجراتِ خورد'' کے زمانے میں بھی جیریکو میں پتھر کے بڑے بڑے ٹکڑوں سے بنا ہوا ایک حیرتناک مینار موجود تھا جس کو دفاعی مقصد کے لیے مستحکم بنایا گیا تھا۔ مینار پانی کے چشمے کی حفاظت کرتا تھا جو اس خشک علاقے میں پانی کے حصول کا واحد ذریعہ تھا۔ ان دونوں مقامات میں سے کوئی بھی وادیٔ نیل (میسوپوٹامیہ) اور وادیٔ سندھ کی تہذیبوں کا سرچشمہ ہونے کا امکان نہیں رہتا۔ کوئی ایسی چیز دریافت نہیں ہوئی جو ان کے درمیان براہ راست تعلق ظاہر کرتی ہو۔ ان کے درمیان جو زمانی اور مکانی خلا حائل ہے اس کو آثارِ قدیمہ کے ذرائع سے پر کرنے میں ابھی بہت وقت لگے گا۔ بہرحال ایک چھوٹے پیمانے پر کاشت کرنے والے فرقوں کی

ایسے مقامات پر موجودگی جو مسلسل ترقی پا کر بڑی شہری ریاستوں میں تبدیل ہونے کی صلاحیت سے محروم تھے ایک ایسے تخم کی حیثیت رکھتی تھی جو آنے والے زمانے میں دریائی ساحلوں کی شاندار تہذیبوں کی بالیدگی کے لیے لازمی اور ناگزیر تھا۔

سماجی تعمیر:

وادیٔ سندھ کے شہروں میں جس قسم کا معاشرہ پایا جاتا تھا اس کے متعلق کچھ بتانے کی کوشش سے پہلے ان دونوں شہروں کی ایک اور مشترکہ خصوصیت کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔ بہترین مکانات کے مجموعے سے ملحق لیکن امیروں کی رہائش گاہوں سے نمایاں طور پر الگ تھلگ دس میٹر اونچے کچی اینٹوں کے چبوترے پر قلعے کا ٹیلہ ہے۔ یہ ٹیلہ دونوں شہروں میں ایک ہی جسامت اور مستطیل شکل کا ہے۔ ہڑپہ کا ٹیلہ اب تباہ ہوگیا ہے کیونکہ موجودہ زمانے میں اس کو کھود کر اینٹیں نکالنے کے لیے ایک کھان کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے برخلاف موہنجوداڑو میں اس تعمیر کے ایک حصے پر ایک بدھ استوپ کی یادگار ابھی تک قائم ہے جو تقریباً دوسری صدی عیسوی کی ہے۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ ٹیلے پر عمارتوں کی ترتیب اور نقشہ دونوں جگہ ایک ہی تھا تو یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ ان عمارتوں کا اصلی وابتدائی مقصد عوامی تھا فوجی نہیں تھا۔ جو فوجی استحکامات کئے گئے تھے وہ بعد میں ہوئے۔ موہنجوداڑو میں عمارتوں کے اس مجموعے میں ایک کھلے ہوئے صحن کے گرد بہت سے کمروں والی ایک عمارت اب بھی موجود ہے جس کی شروع میں کئی منزلیں تھیں اور اس صحن میں تیئس فٹ لمبا انتیس فٹ چوڑا اور آٹھ فٹ گہرا ایک مستطیل حوض ہے۔ اس کے پہلو کی دیواروں میں اینٹیں بڑی خوبصورتی سے لگائی گئی ہیں اور اینٹوں کی ہر دو قطاروں کے درمیان رال کی واٹر پروف تہہ جمائی گئی ہے۔ ہر سرے پر سیڑھیاں ہیں جن پر پہلے لکڑی کے تختے لگے ہوئے تھے۔ یہ سیڑھیاں حوض کی تہہ میں جاتی ہیں۔ غالباً حوض کو صاف کرنے کے لیے ایک بہت عمدہ بنی ہوئی نالی کے ذریعہ پانی کو باہر نکالا جاسکتا تھا۔ ایک کنوئیں سے بڑی مشقت سے پانی کھینچ کر ''حمام'' کو بھرا جاتا تھا۔ یہ کنواں صحن سے ملحق ایک کمرے میں تھا، باقی کمروں میں دروازے ہیں جو ایک دوسرے کے سامنے نہیں۔ بعض میں اوپر کی منزل یا منزلوں تک جانے کے لیے زینے ہیں۔

شکل 7: عظیم حمام (موہنجودارو) (نقشہ بترتیب نو)

''عظیم حمام'' صرف جسمانی صفائی کے مقصد کے لیے نہیں ہوسکتا تھا کیونکہ ہر گھر میں نہایت عمدہ غسل خانے اور اچھے کنوئیں تھے اور دریائے سندھ قلعے کے ٹیلے کے پاس سے ہی گزرتا تھا۔ اصل مقصد غالباً کوئی بڑی مذہبی رسم ہوگئی جس کو یہاں کے باشندے نہایت ضروری سمجھتے تھے۔ ابتدائی اصل مقصد کافی اچھی طرح معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اگر بعد کے مگر قدیم ہندوستانی ادب میں پائے جانے والے اسی طرح کے مذہبی حوضوں کا مقابلہ اس ''حمام'' سے کیا جائے۔ سنسکرت میں ایسے حوض کا نام پشکر یعنی کنول کا ''تالاب'' ہے۔ اس طرح کے مصنوعی تالاب عہد تاریخ میں مسلسل بنائے جاتے رہے۔ پہلے آزادانہ طور پر الگ ہی بنتے تھے لیکن بعد میں مندروں کے ساتھ بننے لگے اور اب بھی یہ اس طرح بنائے جاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایک قدرتی ''کنول'' کا تالاب کافی نہیں سمجھا جاتا۔ مذہبی اشنان اور مذہبی تطہیر کے علاوہ ابتدائی زمانے میں بادشاہوں اور مہنتوں کے عہدہ یابی کی مذہبی رسم کے نلیے ایسی ''پشکروں'' کی ضرورت تھی۔ یورپ میں مقدس پانی بادشاہ پر ملا جاتا تھا لیکن ہندوستان میں راجہ پر چھڑکا جاتا تھا۔ مزید برآں تالابوں کی سیڑھیاں (زمانہ حال کی زبان میں گھاٹ) تیرتھ استھانوں کی خصوصیت ہیں۔ سفرِ زیارت کے ایک مقدس مقام کے لیے لفظ ''تیرتھ'' کا استعمال ہی یہ مفہوم رکھتا ہے کہ ابتدائی عہد میں پانی کو چل کر پار کرنا پڑتا تھا۔ موہنجوداڑو کے عظیم حمام کی یہ دو خصوصیات اس کا رشتہ بعد کے دو مقدس تالابوں سے جوڑتی ہیں۔ لیکن قدیم ترین حوالہ جات میں ''لشکر'' کا ایک تیسرا کام بھی بتایا گیا ہے جو اس کا رشتہ قدیم ابتدائی زمانہ کی رسومِ افزائش نسل سے جوڑتا ہے۔ یہ کنول کے تالاب عام طور پر ایک خاص قسم کی آبی دیویوں یا آبی جادوگرنیوں کے مسکن تھے جن کو اپسرا کہتے تھے۔ ''اپسرائیں'' بے پناہ حسین عورتیں بیان کی جاتی ہیں جو مردوں کو لبھا کر اپنے ساتھ شامل کر لیتی تھیں اور انجام کار اپنے ان پرستار سورماؤں کو تباہی تک پہنچا دیتی تھیں۔ یہ نہاتی ہوئی حسینائیں نغمہ و رقص میں بھی کمال رکھتی تھیں۔ یہ نیم دیویاں اپنے الگ الگ انفرادی نام رکھتی تھیں اور ان میں سے ہر ایک کسی خاص مقام سے متعلق تھی۔ بہت سے قدیم ہندوستانی شاہی خاندانوں کے متعلق یہ مانا جاتا تھا کہ ان کی نسل چند خاص اپسراؤں اور کسی سورما کے عارضی اختلاط سے شروع ہوئی۔ ''اپسرائیں'' کسی شخص کو شادی کے ذریعہ خاوند بنا کر مستقل ازدواجی زندگی بسر نہیں کر سکتی تھیں۔ اسی سے اس ''عظیم حمام'' کے کمروں کی عجیب و غریب تعمیر کا راز حل ہوتا ہے۔ یہ اس پوجا یا مذہبی رسم کا حصہ تھا کہ مرد نہ صرف یہ کہ مقدس پانی میں اشنان کریں بلکہ جس دیوی ماتا سے قلعہ منسوب تھا اس کی نمائندگی

کرنے والی خادمان کے ساتھ مباشرت بھی کریں۔ یہ کوئی دوراز کار بات نہیں۔ سومر اور بابل میں اشتر کے معابد اسی طرح کی رسوم رکھتے تھے جن میں سربرآوردہ خاندانوں کی لڑکیوں کو بھی شریک ہونا پڑتا تھا۔ خود دیوی اشتر بہ یک وقت ایک ابدی دوشیزہ بھی تھی اور ایک فاحشہ بھی۔ وہ ایک دیوی ماتا تھی لیکن کسی دیوتا کی بیوی نہ تھی۔ وہ دریا کی بھی دیوی تھی۔ قعلے کا ٹیلہ درحقیقت وادیٔ سندھ میں وہی حیثیت رکھتا تھا جو میسوپوٹامیہ میں ''زکورہ'' کو حاصل تھی۔ دیوی ماتا کے وجود کی تصدیق سرخی مائل مٹی کی چھوٹی چھوٹی مگر ہیبت ناک مورتیوں سے ہوتی ہے جن میں عورتیں پرندوں کا بھاری مصنوعی چہرہ لگائے ہوئے دکھائی گئی ہیں جو سر کو بالکل چھپاتی ہیں۔ یہ مورتیاں سندھی ثقافت سے قبل کے دیہات کے کھنڈروں میں اور خود اس کے دو شہروں میں پائی جاتی ہیں۔ یہ محض کھلونے یا گڑیاں نہیں ہیں بلکہ کسی دیوی کی شبیہہ ہیں جو موت اور ولادت پر حکومت کرتی تھی۔ اسے بڑے بڑے مجسموں کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اس کی طرف سے اس کے مذہبی پرستار تمام ضروری رسمی فرائض مورتی کے بغیر ادا کر دیتے تھے۔

اب میسوپوٹامیہ (عراق عرب) اور مصر کی صورت حال کا موازنہ کرنا ہے۔ فرعونِ مصر نظری اعتبار سے ایک الوہی فرماں روا ہوتا تھا۔ ملک کا آقائے مطلق۔ فی الواقع وہ صرف بے شمار مسلح امراء کی ایک جماعت اور مذہبی پیشواؤں کی اس سے بڑی جماعت کی مدد سے حکومت کر سکتا تھا۔ دریا کی تنگ وادی میں اس کی حکومت ایک نہایت ضروری کام انجام دیتی تھی۔ غذا کے علاوہ جتنے کچے مال کی ضرورت ہوتی تھی مثلاً کھڑی پکی دھات یا کچی دھات وغیرہ اس کو شدید اور بعض اوقات فوجی کوشش سے باہر سے درآمد کرنا پڑتا تھا۔ درآمد کے بعد اس کی مناسب تقسیم ضروری تھی۔ انفرادی طور پر دیہات خود یہ کام نہیں کر سکتے تھے کیونکہ مال کی تقسیم کسی جھگڑے کے بغیر کرنا لازم تھا۔ یہ تمام نگرانی اور تقسیم اور اگر ضرورت پڑے تو ایک جارحانہ جنگ بھی فرعون کے بنیادی فرائض میں شامل تھی۔ یہی حالات ہیں جن کے باعث ہر اس چیز (مثلاً اہرام) کی تعمیر جس کا تعلق فرعونی حکومت یا فرعونی یادگار سے تھا نہایت شاندار پیمانے پر اور صرف کثیر سے کی گئی۔ چونکہ اس طرح کی کوئی چیز وادیٔ سندھ میں نہیں اس سے لازمی یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ وہاں الوہی جنگجو بادشاہوں کے خاندانوں کا دورِ حکومت کبھی نہیں ہوا۔ یہ پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ کسی محل کے نشانات شناخت نہیں ہو سکے ہیں اور وادیٔ سندھ میں جو ہتھیار پائے گئے وہ غیر معمولی طور پر تعداد میں کم اور کمزور تھے۔ موہنجوداڑو یا ہڑپہ میں عظیم الشان فاتحین کی کوئی یادگاریں نہیں ہیں۔ بعض

ممتاز برطانوی ماہرینِ اثریات کا خیال ہے کہ یہ دونوں شہر ایک ہی سلطنت کے شمالی اور جنوبی دارالحکومت تھے۔ یہ خیال محض مصر کی مثال کے پیشِ نظر ہی قائم نہیں کیا بلکہ اس کی وجہ یہ احساس بھی ہے کہ ہندوستان میں اتنی ترقی یافتہ کوئی چیز (برطانوی سامراج کے مانند) کسی طاقت ور سامراج کا ہی نتیجہ ہوسکتی تھی۔ اس رائے پر مزید اظہار خیال کی ضرورت تھی۔

میسوپوٹامیہ کی ثقافت وادیٔ سندھ کی تہذیب کے قریب تر تھی۔ اہل مصر کے برخلاف میسوپوٹامیہ کے باشندوں کو معاشیاتی بقا کے لیے غیر ملکی فتوحات کی کوئی ضرورت نہیں تھی اور اشیا کی اندرونی تقسیم کے لیے ایک طاقت ور مرکزی حاکمیت اس قدر ضروری تھی۔ عراق و عرب (میسوپوٹامیہ) کی معیشت میں تجارت کا نسبتاً زیادہ اہم حصہ تھا (مشرق اور مغرب دونوں سمتوں میں اور ساتھ ہی افریقی ساحل پر بھی) لیکن اگر عراقی شہر میں متعدد معابد تھے۔ جن میں ہر ایک معبد زمین کا مالک تھا اور تجارت میں حصہ لیتا تھا تو اس کے برعکس وادیٔ سندھ میں ایک ہی ''زکورہ'' (پہاڑی) قسم کا ٹیلہ تھا جس کے علاوہ کسی اور طاقت ور یا ممتاز و اعلیٰ مذہبی مرکز کا نشان نہیں ملتا جو عام لوگوں کے لیے ہو خواہ مختلف گھروں یا خاندانوں میں کوئی بھی طریقِ پرستش رہا ہو۔ میسوپوٹامیہ کے تاجر بڑی ممتاز و نمایاں حیثیت کے انسان تھے۔ ان کے پاس زمین، غلام، جانور، ساز و سامان سب کچھ اور بہت کچھ تھا۔ لیکن ان کے مکان وادیٔ سندھ جیسے شاندار پیمانے پر صرفِ کثیر سے نہیں بنائے گئے تھے اور ان میں حفظانِ صحت کے انتظامات نہایت حقیر و ناقص تھے۔ ہمیں ان کے قوانینِ وراثت معاہدات، قرضہ جات اور رہن نامہ جات کا خاصا علم ہے لیکن وادیٔ سندھ کے کوئی ریکارڈ تباہی سے نہیں بچے۔ یہ بات واقعی ایک معمہ ہے کہ سندھ کے تاجروں نے مٹی کی تختیوں پر لکھنا عراقی تاجروں سے کیوں نہیں سیکھا جن کے ساتھ ان کی تجارت تھی۔ انہوں نے کیوں بہتر غیر ملکی اوزاروں سے کام شروع نہ کیا؟ کیوں نہیں آب پاشی اور گہری قلبہ رانی کو زراعت کے لیے استعمال کیا؟ ان میں سے بعض نے دریائے فرات کے قریب زبردست فصلیں ضرور دیکھی ہوں گی۔ اس کا جواب یہی ہے کہ وادیٔ سندھ کے تاجر کو ان ترقیوں سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا تھا اور اس جواب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ زمین مجموعی حیثیت سے یقیناً بڑے مندر اور اس کے پروہتوں کے زیرِ ملکیت اور براہِ راست زیر انتظام تھی۔ ایک دفعہ اپنے منصب پر قابض ہونے کے بعد وہ قدیم ترین پروہتوں کے طریقہ پر عمل کرتے ہوئے تمام بدعتوں اور جدتوں کو روکنے پر تل جاتے تھے۔ ان کے لیے تبدیلی ضروری نہیں تھی اور تاجروں کے لیے تبدیلی

سودمند تھی۔ میسوپوٹامیہ میں ایک مضبوط غیر مذہبی حکمران ''اشکو'' تھا جو جنگ میں شہری فوج کی قیادت کرتا تھا اور جو آخرکار ایک الوہی یا نیم الوہی بادشاہ بن گیا۔ وہ خود اپنے شہر کے مندر کے انتظام میں بہت زیادہ دخل نہیں دیتا تھا لیکن مقبوضہ شہروں میں جو چاہتا کرتا تھا۔ سندھ کے علاقے میں اس طرح کے بادشاہ کے وجود کی بھی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ بادشاہت ناگزیر نہیں تھی۔ ابتدائی پیدا کرنے والے خود ہی فاضل غذا حوالہ کردیتے اور زیادہ مسلح طاقت استعمال کرنے کی ضرورت نہ ہوتی تھی۔ وادیٔ سندھ کے سماج کی نظریاتی طاقت مذہب تھا نہ کہ جوانمردی یا تشدد ہندوستان کے باب میں یہی بات کئی مراحل پر دہرائی جاسکتی ہے۔ تاریخ کا نقشہ یوں تھا کہ پرامن مذہبی جمود کا ایک دور آتا تو اس کے بعد جنگ، حملہ، فتح یا طوائف الملوکی کے دور آتے اور اس طرح باری باری یہ سلسلہ جاری رہتا۔ وادیٔ سندھ میں مذہبی جمود کا زمانہ طویل و مستحکم تھا۔

تاجر محل نما مکانات کی موٹی بھاری دیواروں کے درمیان اپنی دولت کے انبار لگا سکتے تھے لیکن کوئی ایک ایسا مکان نہیں تھا جسے واقعی محل کہا جاسکے۔ ایک بھی ایسا نہیں جو وسعت و اہمیت میں باقی سب پر فوقیت رکھتا ہو۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ سندھی تاجروں پر ٹیکس ہلکے تھے اور عراق کی بہ نسبت خالص منافع یقینی طور پر بہت زیادہ ہوتا تھا۔ کوئی بادشاہ خود ان کے سر پر ایک بڑے حصہ دار کی حیثیت سے سوار نہیں کرتا تھا جو بیشتر منافع کو ہضم کرجائے۔ دوسری طرف ان کے وہاں پولیس کی حفاظت کا کوئی انتظام یا تو موجود ہی نہ تھا یا تھا تو بہت ناقص۔ اس لیے ان کو انفرادی طور پر اپنی اور اپنے خزانوں کی حفاظت خود ہی کرنے کے لیے اپنے مکانات کو اس مخصوص قسم کے مضمحل کن بھاری بھرکم اور معمرانہ طرز پر تعمیر کرنے پڑتے تھے جس کا تذکرہ ہم پہلے کرچکے ہیں۔ شہر کے خاتمے سے پہلے بھی لٹیروں اور قزاقوں کا شہر کے اندر سرگرم ہونا کھدے ہوئے کھنڈروں سے ظاہر ہوتا ہے۔ تاجروں کا حساب کتاب شاید کپڑے، کھجور کے پتے یا ایسی کسی تلف ہوجانے والی چیز پر لکھا جاتا ہوگا لیکن محدود مقامی لین دین کے پیشِ نظر انہیں بہت سے تحریری حساب کتاب کی ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ حافظے سے کام چل سکتا تھا۔ یہ بات بعد کے ہندوستانی سماج کی بھی ایک خصوصیت رہی جب کہ زبانی معاہدوں کا پورے طور پر احترام کیا جاتا تھا اور غیر ملکی اسے دیکھ کر حیران رہ جاتے تھے۔

اناج کی جمع تقسیم بڑے مندر کا کام تھا۔ غلے کے گودام قلعے کی ملکیت ہوتے تھے اور انہی عمارتوں کا حصہ ہوتے تھے یا قریب ہوتے تھے۔ اناج کی صفائی، تیاری وغیرہ ان لوگوں کا کام تھا

جو ملحق کوارٹروں میں رہتے تھے۔ یہ کوارٹر ایک ہی مگر قدرے حقیر نمونے پر بنائے گئے تھے۔ یہ لوگ غالباً مندر کے غلام تھے اسی قسم کے غلام جیسے میسوپوٹامیہ میں ''قلعہ'' (یاگلو) کے نام سے معروف تھے۔ صنعتی کاموں میں مندر کسی حد تک شرکت کرتا تھا۔ یہ بات معلوم نہیں لیکن غیر ملکی متوازی مثالوں سے بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مندر کی شرکت بھرپور رہی ہوگی۔ لیکن یہ چیز قابل غور ہے کہ تاجروں کی مہروں پر کسی دیوی کے نقش موجود نہیں۔ جن جانوروں کو علامتی نشان کے طور پر منتخب کیا گیا ہے وہ سب کے سب مذکر ہیں۔ مہروں پر بہت کم انسانی شکلیں بنائی گئی ہیں ان میں بھی جن کو پہچانا جاسکتا ہے وہ سب مرد ہی معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے ایک ممکن معنی یہ ہیں کہ تاجروں نے اپنی ثانوی مذہبی مسلک موضوع کر لیے تھے جن میں دیوی ماتا براہِ راست کوئی حصہ نہیں رکھتی تھیں۔ اگر واقعی ایسا ہے تو یہی بات تجارتی منافع پر بھی مالیانہ اراضی کے برعکس صادق آئے گی۔

بس یہی تقریباً وہ آخری حد ہے جہاں تک ہم سندھ کی ثقافت کے متعلق تحقیقی قدم بڑھا سکتے ہیں۔ اتنا تو ظاہر ہی ہے کہ نظام زیادہ نہیں پھیلا۔ سندھ کی نو آبادیاں شمال میں اور ساحل پر بہت کم اور چھوٹی ہیں۔ خالص شہری آبادی تو تیسرے ہزار سالہ عہدِ قبل مسیح کے اختتام پر اور کم ہوگئی تھی۔ وادیٔ سندھ کی ثقافت کا کتنا حصہ شہروں کی آخری تباہی کے بعد باقی رہا یہ ایک منطقی سوال ہے۔ یقیناً کاریگری اور تجارت سے جس کا تعلق تھا وہ بہت کچھ باقی رہا۔ بعد کے ہندوستان میں وزن اور بظاہر پیمائش کے پیمانے (پیمائش کا مسئلہ پوری طرح واضح نہیں) اکثر وہی رہے جو موہنجوداڑو اور ہڑپہ میں تھے۔ لازمی طور پر کچھ نہ کچھ اساطیر و روایات بھی باقی رہی ہوں گی مثلاً ''سیلاب'' کی ہندوستانی کہانی۔ سمیریا و بابل اور انجیل کے نمونے کا عالم گیر طوفان۔ یہ کہانی بعد کے زمانے کے، شروع کے نہیں، سنسکرت ''محفوظات'' (Records) میں ملتی ہیں اور قدیم و جدید آریائی اور قبل آریائی خیالات کے اس ترقی پذیر باہمی انجذاب کی بہت سی علامتوں میں سے ایک علامت ہے جو بعض اوقات ہندوستانی ادب اور قانونی دستور و عمل کے متوقع تسلسل کو الٹ دیتی ہے۔ یہ بات دیکھنے کی ہے کہ مصر میں ایک شاہی خاندان کے بعد دوسرا شاہی خاندان حکومت کرتا چلا گیا لیکن مصری زندگی کے بنیادی تانے بانے اور نمونے میں کوئی گہری تبدیلی نہیں آئی۔ جو کچھ تبدیلیاں بظاہر نظر آتی ہیں وہ دربارِ فرعون کی سطح پر نمودار ہوتی ہیں جن کا سبب یا تو یہ ہے کہ اچانک غیر ممالک میں خام دھات کے نئے ذخیروں تک رسائی ہوگئی یا یہ کہ جنگ میں غیر ملکی غلام ایک بڑی تعداد میں قیدی بنا لیے گئے۔ عوام کی زندگی زیادہ تر جوں کی توں ہی رہی۔ بیرونی حملہ آوروں میں سے

بعض مصر تک میں بھی آریائی لوگ تھے۔ میسوپوٹامیہ میں زبان اور طریق ہائے پرستش مسلسل حملہ آوروں کے ساتھ ساتھ بدلتے گئے لیکن شہر بدستور قائم رہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ جیسے جیسے زمام حکومت سمیریا، بابل، اسیریا یا ایران کے ہاتھوں میں منتقل ہوتی رہی اسی کے مطابق مرکز ثقل بھی ایک شہر سے دوسرے شہر میں تبدیل ہوتا رہا۔ تہذیب کا خاتمہ تو انجام کار محض اسی وقت ہوا جب آب پاشی کے نظام کو بے مرمت چھوڑ کر شکست و ریخت کے سپرد کر دیا گیا اور اس طرح غذا پیدا کرنے والی زمین پھر ریگستان بن گئی۔ وادیٔ سندھ کے شہروں کی مکمل تباہی کا بھی صرف ایک ہی سبب ہو سکتا تھا۔ زراعت کے نظام کا مکمل صفایا۔ چونکہ وہاں کوئی نہریں نہیں تھیں اس لیے اس زرعی تباہی کے دو معنی ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ جیسا اکثر ہوتا تھا ممکن ہے دریاؤں نے راستے بدل لیے ہوں اس چیز نے شہر کو ایک بندرگاہ کی حیثیت سے تباہ کر دیا ہو اور غذا کی فراہمی کو برقرار رکھنا مشکل ہو گیا۔ دوم یہ کہ فاتحین اصلاً زراعت پیشہ نہیں تھے۔ انہوں نے ان پشتوں کو توڑ ڈالا جن سے دریا کا مصنوعی سیلاب زیادہ وسیع زمین پر مٹی کی تہہ جما دیتا تھا۔ اس چیز نے غلہ کی پیداوار کے خاتمہ کا اعلان کر دیا اور اس کے ساتھ ہی ان شہروں کو بھی پیغام تباہی مل گیا جو ایک لمبی مدت کے جمود کی وجہ سے انحطاط پذیر تھے۔ اب جدید و قدیم کے امتزاج سے ایک حقیقی زندہ رہنے والے معاشرے کو ایک بار پھر ابھر آنا تھا۔

○

باب:4

آریہ

آریائی اقوام:

سنسکرت میں اور اس زبان سے لے کر بیشتر ہندوستانی بولیوں میں لفظ ''آریہ'' کے معنی ہیں ''پیدائشی آزاد'' یا ''نجیب السیرت'' یا تین اعلیٰ ذاتوں کا ایک رکن۔۔۔ یہ لفظ بہت سے دوسرے لفظوں کی طرح صدیوں کے دوران اپنے معنی تبدیل کرتا رہا۔ اگرچہ بعد کے زمانے میں عزت واحترام کی رسمی اصطلاح ''جناب'' کے ایک مترادف کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا لیکن انتہائی ابتدائی دور میں یہ کسی خاص قبیلہ یا قبیلوں کو ایک نسلی گروہ کی حیثیت دینے کے لیے بطور لقب استعمال ہوتا تھا۔ ہندوستان کی بیشتر تاریخیں ان قدیم آریوں ہی سے شروع ہوتی ہیں۔ کچھ مصنف تو ابھی تک اس نظریہ پر قائم ہیں کہ وادیٔ سندھ کے لوگ بھی ضرور آریہ ہی تھے جس کی وجہ ان کا یہ بے جا حسنِ ظن ہے کہ ہندوستانی ثقافتی ترقی کی ہر ایک اعلیٰ ترین شکل لازمی طور پر ایک آریائی کارنامہ ہونا چاہیے۔ نازی حکومت اور اس کے سرکاری فلسفے نے لفظ ''آریائی'' کو جو بھیانک اور مکروہ معنی پہنا دیے تھے ان سے اس پراگندہ ذہنی میں اور اضافہ ہوگیا۔ فطری طور پر تو کسی قدر یہ شک وشبہ پیدا ہوتا ہے کہ درحقیقت کس طرح کے آریہ لوگ تھے بھی یا نہیں اور اگر تھے تو وہ کس قوم کے لوگ ہو سکتے ہیں۔

آریاؤں کی نمایاں ترین خصوصیت زبانوں کا ایک مشترک خاندان ہے اور یہ وہ واحد امتیازی خصوصیت ہے جو لوگوں کے ایک بڑے گروہ کو ''آریہ'' نام دینے کا جواز پیش کرتی ہے۔ یہ اہم زبانیں براعظم یوریشیا میں پھیلتی چلی گئی ہیں۔ سنسکرت، لاطینی، یونانی، کلاسیکی، آریائی زبانیں

تھیں۔ لاطینی سے ''رومانی زبانوں'' (اطالوی، فرانسیسی، اسپینی، رومانی وغیرہ) کی جماعت جنوبی یورپ میں پیدا ہوئی۔ اس کے علاوہ ٹیوٹانی زبانیں (جرمن، انگریزی سویڈش وغیرہ) اور سلافی زبانیں (روسی، پولستائی وغیرہ) بھی آریائی لسانی جماعت کی ذیلی جماعتیں ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ ان تمام زبانوں میں بہت سی مختلف اشیاء کے لیے جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں ان کا تقابل ان کی باہمی مشابہت کو ظاہر کرتا ہے لیکن غیر آریائی زبانوں میں ان اشیا کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ مختلف ہیں۔ یورپ میں فنی۔ ہنگامی اور بیکانی زبانیں آریائی زبانوں سے تعلق نہیں رکھتیں۔ عبرانی اور عربی زبانیں ممکن ہے کہ سمیریائی عہد تک کی قدیم ثقافتوں سے نکلی ہوں لیکن وہ سامی ہیں آریائی نہیں۔ ایک تیسری غیر آریائی لسانی جماعت چینی منگولی جماعت ہے۔ چینی، جاپانی، تبتی، منگولی اور دیگر بہت سی زبانیں شامل ہیں۔ یہ جماعت تاریخی اور ثقافتی اعتبار سے اہم ترین ہے اگرچہ ہندوستان کے لیے اس کی ایسی اہمیت نہیں۔ ہندوستانی آریائی زبانیں سنسکرت سے نکلی ہیں۔ اس طرح پیدا ہونے والی بولیوں میں سے ایک تو پالی تھی جو مگدھ میں بولے جانے کی وجہ سے مگدھی بھی کہلاتی تھی اور کچھ دوسری بولیاں بھی تھیں جنہیں پراکرت کا عام نام دیا جاتا ہے۔ ان سے ہی جدید ہندی، پنجابی، بنگالی، مراٹھی وغیرہ زبانیں نکلیں۔ لیکن ہندوستان میں بھی غیر آریائی اور ثقافتی لحاظ سے اہم بولیوں کی خاصی بڑی جماعت موجود ہے جس کی دراوڑی نسل کی زبانوں میں تامل، تلگو، کنڑا، ملیالم، تلو وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے علاوہ بے شمار لیکن چھوٹے چھوٹے قبیلوں کے محاورات ہیں جو ہمیں ہندوستانی زبان کی قدیم ابتدائی شکلوں کے باب میں بہت بتاتے ہیں۔ کسی زمانے میں ان زبانوں کو ملا کر ''آسٹرک'' (Austric) جماعت قرار دیا جاتا تھا لیکن یہ اصطلاح اب بے معنی تسلیم کی جاتی ہے کیونکہ منڈاری، اراؤن، ٹوڈا وغیرہ میں بڑے فرق ہیں۔ اب بڑا سوال یہ ہے کے زبانوں کی ایک برادری یا زبانوں کی ایک جماعت کا مشترکہ ماخذ کیا اس نتیجے پر پہنچنے کا صحیح جواز ہو سکتا ہے کہ ایک آریائی نسل یا ایک آریائی قوم موجود تھی۔؟

یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ سکنڈے نیویا کے گورے باشندے اور کالے بنگالی ایک ہی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ خواہ ''نسل'' کی اصطلاح کو کتنے ہی ڈھیلے معنی کیوں نہ پہنائے جائیں۔ اس لیے بعض نہایت ہی قابل یورپی ماہرینِ لسانیات نے تقریباً ایک صدی پہلے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ ایک آریائی نسل کا ذکر کرنا ایسا ہی مضحکہ انگیز ہے جیسا کہ ایک ''چھوٹی کھوپڑی والا صرف ونحو'' کہنا

اور لفظ آریائی کو ایک لسانی اصطلاح کے طور پر لینا چاہیے جس کا کسی نسلی اکائی سے کوئی تعلق نہیں۔ بایں ہمہ عہدِ قدیم میں واقعی کچھ لوگ ایسے تھے جو خود کو آریہ کہتے تھے اور دوسرے بھی انہیں آریہ کہتے تھے۔ ایجمنی شہنشاہ دارا اول (486 قبل مسیح) اپنے کتبوں میں خود کو ایک ایجمنی (ہخامنیسیہ) ایرانی (پارسہ) ابن ایرانی ایک آریائی نسل کا آریہ کہتا ہے۔ اس لیے آریہ لوگ ایک زمانے میں ایجمنی خاندان اور ایرانی قبیلے کا تاریخی مجموعہ تھا۔ مقدس وید سب سے قدیم ہندوستانی دستاویزیں ہیں جن میں لکھا ہے کہ آریہ ان دیوتاؤں کی تعظیم کرتے تھے جن کی وید پرستش کرتے تھے۔ اگر مورخہ کتبوں اور مخطوطات سے قدم بقدم پیچھے کی طرف جائیں تو ویدوں سمیت ہندوستان کے تمام تحریری مواد کو کسی نہ کسی قسم کے تاریخی تسلسل کے ساتھ مرتب کیا جا سکتا ہے۔ بعد کی کتابیں یا تو پہلی کتابوں کا حوالہ دیتی ہیں یا ان کی نقل کرتی ہیں۔ کسی زبان کے قدیم اور متروک الفاظ و محاورات اس کی زمانی اولیت ثابت کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے رگ وید اولین ہوتی ہے۔ اس کے بعد بجر وید ہے جس کی دو شاخیں ہیں (سفید اور سیاہ) پھر سام وید اور اس کے بعد اتھر وید جس کا مواد نسبتاً زیادہ مقدار میں جادو اور سحر پر مرکوز ہے۔ ایک معتدل اندازہ یہ ہے کہ رگ وید کا بیشتر حصہ 1500 ق۔م تا 1200 ق۔م کے درمیان پنجاب میں تیار ہوا یا کم سے کم اس زمانے کے واقعات کا ذکر کرتا ہے۔ بہر حال ویدوں کے آریہ ہندوستان سے باہر کے آریوں کی طرح ایک دوسرے سے اسی طرح مسلسل لڑا کرتے تھے جس طرح وہ غیر آریائی اور قبل آریائی لوگوں سے جنگ کرتے تھے۔ اس لیے یہ نتیجہ نکالنا قطعی معقول بات ہے کہ آریائی زبانیں بولنے والوں میں سے صرف کچھ لوگ ہی خود کو آریہ کہتے تھے۔ دارا کے فرزند رزقیس کی فوج میں آریائی دستے تھے (جو اسی نام سے موسوم تھے) اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ مدلوگ (قدیم فارس میں ملک مُد کے باشندے) جو اہلِ فارس سے پہلے گزرے ہیں "آریہ" نام سے معروف تھے۔ ایران "آریہ" نام سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں آریاؤں کا ملک۔ اگرچہ یونانی، ایرانی اور پنجاب کے ہندوستانی لوگ آریائی زبانیں بولتے تھے لیکن سکندر کے ہم عصر مؤرخوں نے لفظ "آریہ" اس نام کے خاص قبیلوں کے لیے استعمال کیا جو اس وقت دریائے سندھ کے دائیں کنارے پر آباد تھے۔

قدیم آریائی زبان بولنے والے سب سے پہلے لوگ کس طرح کے تھے؟ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے قدیم ابتدائی زبانیں ہر قسم کے پرندے، جانور، مرغ اور پودے کے لیے الگ

الگ انفرادی نام تو رکھتی ہیں لیکن پوری نوع یا جنس کے لیے اجتماعی الفاظ (اسم نکرہ) ان میں موجود نہیں مثلاً درخت، جانور، مچھلی وغیرہ۔ مثال کے طور پر ماہرینِ لسانیات نے قطعی مقامی الفاظ کو نظر انداز کر کے بہت سے آریائی زبانوں کے ان الفاظ کا مقابلہ کیا ہے جو "درخت" کے لیے بولے جاتے ہیں اور ایک ہی مشترک مادہ سے مشتق ہیں۔ اس مقابلے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی آریائی لفظ "ورکش" (درخت) دراصل "برچ" ہوگا جو شمالی یورپ اور ہمالیہ کے دامن میں پیدا ہوتا ہے۔ لیکن گرم آب و ہوا میں نہیں ہوتا۔ لفظ "سامن" (مچھلی) دراصل "سالمن" (Salmon) تھا اس طرح کے تجزیے کو اور وسعت دی جا سکتی ہے۔ سطح زمین پر پودوں، جنگلی جانوروں، پرندوں اور مچھلیوں کی تقسیم کافی اچھی طرح مقرر و معروف ہے۔ (اس میں وہ پودے شامل نہیں جو کاشت کیے جاتے یا ایک جگہ سے دوسری جگہ دور دور لے جائے گئے ہیں) اس میں تھوڑی سی رعایت گھریلو اقسام کے لیے دینا ضروری ہے جو کہ انسان ایک جگہ سے دوسری جگہ لے گیا ہوگا۔ مثال کے طور پر عہدِ تاریخ میں چائے لفظ "چائے" کے ساتھ چین سے آئی۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ چائے ایک آریائی لفظ یا آریائی مشروب تھا یا یہ کہ چینی زبان ایک آریائی زبان تھی یا یہ کہ چین ایک آریائی وطن تھا۔ اس طرح کے مبہم امور کی بحث سے خارج کر کے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ اصلی آریہ لوگ یوریشیا کے شمالی علاقے سے پوری طرح واقف تھے اور وہیں پیدا ہوئے تھے۔

بہر حال لسانی تجزیے کی وسعت اور وقعت وجود ہے۔ آریائی برادری کی اصطلاحیں حیرت انگیز طور پر یکساں ہیں۔ باپ، ماں، بھائی، خسر، بیوہ وغیرہ کے لیے مذکورہ زبانوں میں بہت ہی مماثل الفاظ پائے جاتے ہیں۔ اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ اصل ابتدائی سماجی نظام ایک ہی تھا اور لوگ درحقیقت ایک تھے۔ اس کے ساتھ ہی اگرچہ پاؤں کے لیے ایک آریائی اسمِ نکرہ موجود ہے لیکن "ہاتھ" کے لیے نہیں۔ لفظ "دہتر" (دختر) کے سنسکرت کے لحاظ سے معنی ہو سکتے ہیں اور آریائی زبانوں میں یہی لفظ بیٹی کے لیے عام ہے۔ اس سے بعض یورپی عالموں نے آریوں کی گھریلو زندگی کا بہت ہی دلکش نقشہ کھینچا ہے۔ بدقسمتی سے "دودھ" کے لیے کوئی اسمِ نکرہ نہیں ہے۔ "گائے" اور "گھوڑے" کے لیے پرانی آریائی زبانوں میں اسمائے نکرہ ہیں۔ اس سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ان کی معیشت کا خاص دار و مدار کن جانوروں پر تھا۔ لیکن اس طریقہ پر بہت دور عمل

نہیں کیا جاسکتا ورنہ مضحکہ خیز نتائج نکلنے کا اندیشہ ہے۔ یہ تو صرف اس وقت استعمال کرنا چاہیے جب اور کوئی طریقہ موجود نہ ہو۔

آریوں کا طریقہ زندگی:

یہ بات ایک عام اصول کے طور پر کہی جاسکتی ہے کہ کوئی زبان لوگوں کی ایک بہت بڑی تعداد پر خود کو نہیں لاد سکتی جن کی بولی مختلف ہوتا وقتیکہ اس زبان کے بولنے والے ایک برتر طریقہ پیداوار سے بھی واقف نہ ہوں۔ آریہ لوگوں کے متعلق یہ ممکن نہیں ہو سکتا کہ وہ حملہ آوروں کا ایک جم غفیر تھے۔ کیونکہ جس سرزمین سے وہ آئے تھے وہ ان بیشتر مہذب اور مزروعہ علاقوں کی بہ نسبت جن پر انہوں نے حملہ کیا زیادہ آبادی کی متحمل ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ پھر انہوں نے خود کو اور اپنی زبانوں کو دوسروں پر کسی طرح کا تسلط کیا۔ وسیع تر معنی کے لحاظ سے ثقافت کی تعمیر میں انہوں نے کیا حصہ لیا؟ ان آریاؤں کے متعلق بہت کچھ بتانا ممکن ہے جو ہندوستان پر نازل ہوئے۔ دستاویزی اور لسانی شہادت کی بنیاد پر یہ قطعی طور پر جائز و درست ہوگا کہ دوسرے ہزار سالہ عہد قبل مسیح سے لے کر آگے تک ''ہندوستانی ایرانی'' لوگوں پر ''آریہ'' کے نام کا اطلاق کیا جائے۔ آثار قدیمہ ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ دوسرے ہزار سالہ عہد میں یہ خاص آریائی لوگ خانہ بدوش جنگ جو قسم کے تھے۔ ان کی غذا کا بڑا ذریعہ اور دولت کا پیمانہ ان کے مویشیوں سے تھا جن کو کہ وہ براعظم کی عظیم وسعتوں میں ادھر سے ادھر تک چراتے پھرتے تھے۔ رتھ میں کچھ ناقص ڈھنگ سے جتا ہوا گھوڑا انہیں عسکری شاطرانہ نقل و حرکت میں تیز رفتاری اور لڑائی میں برتری عطا کرتا تھا۔ آریائی قبائل کا ڈھانچہ مرد کی حاکمیت پر قائم تھا کیونکہ مرد ہی قبیلہ میں سربرآوردہ شخصیت اور جائیداد کا مالک ہوتا تھا۔ آریوں کے دیوتا بھی بھاری اکثریت میں ذکور رہی ہیں لیکن کچھ دیویاں قدیم تر زمانے یا قدیم تر لوگوں سے لے لی گئی تھیں۔

جب آریائی ثقافت کا ذکر کیا جائے تو اس کا مفہوم صاف ہونا چاہیے۔ آریہ لوگ تیسرے عہد ہزار سالہ ق۔م کی ان شہری ثقافتوں کے مقابلہ میں مہذب نہیں تھے جن پر انہوں نے حملے کیے اور اکثر کو برباد بھی کیا۔ ایسے کوئی مخصوص آریائی برتن یا مخصوص آریائی اوزار موجود نہیں جو ماہر اثریات کے نقطہ نظر سے آریائی ثقافت کی تفصیل پیش کر سکیں۔ ان لوگوں کو دنیا کی تاریخ میں جن

چیزوں نے اہمیت دی وہ تھیں، مویشیوں کی شکل میں ایک متحرک غذائی ذخیرے کے باعث ان کی نقل و حرکت کی بے نظیر صلاحیت۔ جنگ کے لیے گھوڑے کا رتھ اور بھاری ساز و سامان لے جانے والی بیل گاڑیاں۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ عظیم دریائی ثقافتوں سے بہت دور تیسرے عہد ہزار سالہ قبل مسیح کے جو چھوٹے چھوٹے مہر بند محدود اور زیادہ تر انحطاط پذیر دیہاتی فرقے تھے ان کی درمیانی حد بندیوں کو بڑے وحشیانہ طریقے سے مسمار کر ڈالا۔ آریوں کو جو مقامی تکنیک اپنے لیے مناسب نظر آئی وہ انہوں نے اپنالی اور آگے چل دیے۔ جو بربادی وہ پیچھے چھوڑ جاتے تھے وہ پامال شدہ لوگوں کے لیے ناقابل تلافی تھی۔ پھر بھی آریائی اور مصری (اور بعد میں اسیریائی) حملوں میں بنیادی فرق تھا۔ جب فرعونِ مصر اپنا مالِ غنیمت، خراج، خام تانبے پر تسلط یا اپنے بڑے بڑے تعمیری منصوبوں کے لیے غلام حاصل کر لیتا تھا تو واپس چلا جاتا تھا۔ جس مقام پر حملہ کیا جاتا تھا اگر وہاں زندگی کا مکمل صفایا نہیں ہو جاتا تھا تو وہ حملہ کے بعد پھر پرانے طریقے پر چلنے لگتی تھی۔ لیکن آریہ لوگ جن پرانی بستیوں پر حملہ آور ہوتے تھے ان میں سے بہت تو اس قدر الگ تھلگ اور دور افتادہ تھیں کہ فرعون بھی ان پر حملہ کرنے کو سود مند تصور نہیں کر سکتا تھا۔ علاوہ ازیں جب آریہ لوگ ان بستیوں سے گزر جاتے تو انسانی سماج اور انسانی تاریخ اگر پھر شروع ہوتی تھی تو ایک یکسر مختلف سطح پر شروع ہوتی تھی۔ اس کے بعد چھوٹی چھوٹی زراعت پیشہ اکائیوں اور مہر بند محدود قبائل کا قدیم طریقہ پر الگ تھلگ رہنا ناممکن ہو جاتا تھا۔ وہ فنی طریقے اور دستور جو انتہائی سربستہ مقامی راز تھے اور اکثر بے معنی مذہبی رسوم سے وابستہ ہوتے تھے اب عام علم میں آجاتے تھے۔ آریائی اور قبل آریائی لوگ از سر نو جماعت بندی کر کے عموماً باہم مل کر نئے فرقوں میں تبدیل ہو جاتے تھے جن کی ایک نئی زبان آریائی زبان ہوتی تھی۔

دوسرے عہد ہزار سالہ قبل مسیح میں وسط ایشیا سے آریوں کی دو بڑی بڑی فوجیں آگے روانہ ہوئیں پہلی اس زمانے کے شروع میں اور دوسری آخر میں۔ دونوں ہندوستان پر اور غالباً یورپ پر بھی اثر انداز ہوئیں۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی ایک ارادی، منصوبہ بند یا باہدایت و متعین نقل و حرکت نہ تھی۔ ان کے خصوصی طور (تقریباً موجودہ ازبکستان) کی چراگاہیں شاید ایک طویل خشک موسم کے باعث مویشیوں اور ان کے مالکوں کی کفالت کے لیے ناکافی تھیں۔ نقل مکانی کا بھی مقررہ رخ نہیں ہوتا تھا۔ ان میں سے کچھ جو ہندوستان میں داخل ہوئے انہیں واپس جانا پڑا جس

کی وجہ یا تو یہ تھی کہ ان کو شکست دے کر پیچھے دھکیل دیا گیا یا یہ کہ وہ نئے علاقے کے حالات سے مطمئن نہیں تھے۔ یہ بات کو ہان والے مخصوص ہندوستانی سانڈ کے اس نقش سے ظاہر ہوتی ہے جو دوسرے عہد ہزار سالہ قبل مسیح میں ''ہتی'' قوم کی بعض مہروں پر پایا جاتا ہے۔ ''ہتی'' زبان کی بنیاد آریائی تھی۔ لفظ ''کھتی'' جس کے معنی ''ہتی'' کے ہیں ممکن ہے سنسکرت لفظ ''کشتریہ'' اور پالی لفظ ''کھیتو'' سے تعلق رکھتا ہو۔ ''ہتی'' لوگ اناطولیہ میں ایک مفتوحہ دیہاتی آبادی پر حکومت کرنے کے لیے بس گئے۔ ان کا ہندوستان سے تعلق نہ تو مسلسل تھا اور نہ زیادہ مضبوط ہی۔ یہ باہمی تعلق خواہ کتنا ہی خلل زدہ اور مختصر رہا ہو بہر حال یہ اس لیے اہم تھا کہ لوہے کا علم جس کا اظہار دنیا کے تمام دوسری قوموں سے پہلے ہتی لوگوں نے کیا ہے (قطع نظر اس کے کہ خود ہتی لوگوں کو یہ راز کسی قدیم تر قوم نے بتایا) آریوں کی دوسری موج کے ذریعہ ہندوستان تک پہنچا۔

قریب ترین غیر ملکی آریائی گروہ جس کا ہندوستان سے رشتہ تھا ایران میں تھا۔ اہل ایران اور اہل مصر کی زبان آریائی تھی جو سنسکرت سے قریب تھی۔ تقریباً چودہ سو قبل مسیح کے متانی محفوظات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہند آریائی دیوتاؤں کی پوجا ایک آریائی زبان میں کرنے والے لوگ ایران کی جھیل ارمیہ کے قریب رہتے تھے۔ یہی دیوتا اِندر، ورن، مِتر وغیرہ تھے جن کو اہل ایران پوجتے رہے تا آنکہ زرتشت نے چھٹی صدی قبل مسیح کے آخر میں ان کا صفایا کر دیا۔ صرف آگ کا ہند آریائی دیوتا (اگنی) دونوں کی مشترک پرستش میں داخل رہا۔ سنسکرت کا لفظ ''دیو'' جو ''دیوتا'' کے لیے استعمال ہوتا ہے ایرانی اصطلاح میں ''دیو'' (عفریت) بن گیا۔ بہر حال ارستا میں سات دریاؤں کی سرزمین کا ذکر ملتا ہے یعنی پنجاب (دو دریا بعد میں خشک ہو گئے) اور اسے ایک مسلمہ آریائی علاقہ بتایا ہے۔ کچھ ہند ایرانی سورما بحر کیسپئن کے ساحلوں سے آئے تھے جہاں اب گیلان اور ماژندراں ہیں۔ ایرانی محفوظات میں شاہِ نیمیا کے ''ور'' (بہشت نما احاطہ) کا ذکر آتا ہے یہ ایک مستطیل مقام تھا جس میں نہ تو موت اور نہ موسمِ سرما کی سردی اس وقت تک داخل ہو سکتی تھی جب تک کوئی شخص گناہ نہ کرے۔ فی الواقع یوں کہیے کہ یہ گویا ایک محدود قسم کا عہد زریں تھا۔ بعدہ پاکباز بادشاہ سیمؔا نے ممانعت گناہ کو توڑنے کی سزائے عام سے اپنی رعایا کو اس طرح بچایا کہ خود موت کو قبول کر لیا اور اس طرح دنیا میں سب سے پہلی فانی ہستی بن گیا۔ ہندوستان میں رگ وید یم۔ قدیم آبائی موت کا دیوتا بھی سب سے پہلی فانی ہستی تھا اور آج بھی مردہ لوگوں کا دیوتا ہے

شروع میں ہند ایرانی لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان مرنے کے بعد اپنے جدِ امجد کے پاس یم کی حفاظت میں پہنچ جاتا ہے۔ بعد میں یہ عقیدہ ہو گیا کہ پاتال میں مردہ لوگوں پر جو عذاب ہوتا ہے اس کا ناظم و نگران یم ہے جب کہ دوسرے دیوتا سورگ میں حکومت کرتے ہیں۔ روسی ماہرینِ آثارِ قدیمہ نے ازبکستان میں جو مستطیل احاطے دریافت کیے ہیں وہ ایران کی مذہبی کتابوں میں متذکرہ بادشاہ نیمیا کے ''ور'' کی روایتی پیمائشوں کے عین مطابق ہیں۔ عہدِ ماقبلِ تاریخ میں مکان بنا کر رہنے والے پتھر کی دیواروں والے چھوٹے کمروں میں رہتے تھے جبکہ مصیبت کے زمانے میں مویشی وسطی کھلی جگہ میں باڑہ بنا کر بند کر دیے جاتے تھے نیمیا اور اس کی مملکتِ محروسہ عظیم ہند آریائی ہجرت سے پہلے ایک قبلِ تاریخی حقیقت تھی۔ ور (Var) کا تذکرہ یونانی اساطیر میں ایک بار پھر آتا ہے جب کہ آجین بادشاہ کے اصطبلوں کو ہرکولیس نے صاف کیا۔

اگر وید کے اشلوک چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے دوران جنوبی ہندوستان میں اچھی طرح مدون اور قلم بند کر دیئے گئے اور ان کی تفسیر بھی کی گئی۔ اس وقت تک اصل متن نقطہ بہ نقطہ کر کے محفوظ کر دیا جاتا تھا (جیسا کہ کچھ عالم اب بھی ہندوستان میں کرتے ہیں) لیکن عام طور پر لکھا نہیں گیا تھا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سب کی سب ویدک روایات باقی نہیں رہیں۔ رگ وید کا دائرہ عمل پنجاب میں تھا۔ ان پروہتوں کا سلسلہ جو روایات کو قائم رکھتے تھے کئی صدیوں سے اس علاقے سے تمام تعلق توڑ چکا تھا۔ یہاں تک کہ مقامات کے نام بھی اکثر و بیشتر بے معنی ہو گئے تھے۔ مقامات، دریاؤں اور لوگوں کے ناموں کے علاوہ بہت سے اہم الفاظ کا مفہوم سمجھنا بھی مشکل ہے کیونکہ زبان بدل گئی ہے۔ وید کی تاریخی قیمت انجیل کے عہد نامہ عتیق کے مقابلہ میں کمتر ہے کیونکہ عہد نامہ عتیق کو ان لوگوں نے ہمیشہ ایک تاریخ کی حیثیت سے پیش کیا جو اپنے خصوصی وطن سے رابطہ قائم رکھے ہوئے تھے۔ فلسطین کے اثریات جو ہندوستان کے مقابلہ میں بہت آگے بڑھے ہوئے ہے اور جس کی تحقیقات کا کام زیادہ سائنسی طریقوں پر ہوا ہے بہت سے انجیلی واقعات کی بہت کافی تصدیق فراہم کرتے ہیں۔ دوسری طرف آریہ لوگ ہمیشہ نقل و حرکت کرتے رہتے تھے۔ اکثر دریاؤں اور پہاڑوں کے نام بھی ان کے ساتھ ساتھ سفر کرتے تھے۔ دریائے سرسوتی جو ویدوں کا ایک مقدس دریا ہے کسی وقت افغانستان میں لمہند کے نام سے موسوم تھا۔ (قدیم فارسی میں ہراہ وتی، اسیری زبان میں اراقطو اور اس کے بعد اسی کو مشرقی پنجاب کا ایک دریا

مانا گیا جو رگ وید کے بعد غالباً پہلے عہد ہزار سالہ (ق۔م) تک خشک ہو گیا۔

کسی بہتر ماخذ کی عدم موجودگی میں رگ وید کو اس کی موجودہ شکل میں قبول کرتے ہوئے ہمیں کم از کم ایک منفی عمل کی تصدیق مل جاتی ہے یعنی وادیٔ سندھ کے شہروں کی تباہی ویدوں کا خاص بڑا دیوتا اگنی یعنی آگ کا دیوتا ہے اور جتنے اشلوک اس سے منسوب ہیں اتنے کسی اور دیوتا سے نہیں ہیں۔ اس کے بعد اندر کی اہمیت ہے۔ وہ بالکل ایسے ہی تشدد پسند۔ سرقبیلی عہد کانسی کے وحشیوں کا ایک انسانی جنگی رہنما معلوم ہوتا ہے۔ جیسے کہ آریوں کی پہلی موج کے افراد واقعتاً تھے۔ فی الواقع یہ ابھی تک ایک قابلِ بحث مسئلہ ہے کہ کیا اندر دراصل کوئی ایسا آبائی جنگی رہنما یا شاید اسی نوعیت کے مسلسل سرگرم انسانی سرداروں کی شخصیت تو نہیں جس نے میدان جنگ میں آریوں کی قیادت کی ہو اور اسے دیوتا بنا دیا گیا ہو۔ بہت سے مواقع پر اندر کو نہایت تیز نشیلا ''سوم'' (''سوم رس'' ایک بہت نشہ آور مشروب جو اچھی طرح پہچانا نہیں گیا) پینے کے لیے اور اپنے آریائی پیروکاروں کو فتح مندی کی منزل تک پہنچانے کے لیے مدعو کیا جاتا ہے۔ اندر نے آریوں کے دشمنوں کو کچل ڈالا اور ''منکرین دیوتا'' کے ''خزانوں'' کو لوٹا۔ جن عفریتوں (راکشسوں) کو اس نے مارا ہے ان کے نام ہیں شمبر۔ پیپرو۔ ارشانس۔ ششنا جو شاید خشک سالی کا تجسم ہے اور ناپہ لی وغیرہ۔ ان میں سے بہت سے نام غیر آریائی محسوس ہوتے ہیں۔ ویدی اساطیر کو ممکنہ تاریخی حقیقت سے الگ کرنا ہمیشہ ہی مشکل ہوتا ہے۔ وہاں زبردست خطیبانہ مدح سرائی کسی میدانِ جنگ میں عسکری کامیابی کی آئینہ دار ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی۔ ناموچی کی فوج کی عورتیں انسان تھیں یا دیویاں؟ کیا اس اسر کی دو بیویاں تھیں یا وہ دو دریاؤں کا وہی مقامی دیوتا تھا جو اس قدر کثرت سے عراقی سہروں پر نظر آتا ہے؟ آریہ لوگ ہندوستان میں آنے سے پہلے دوسری شہری ثقافتوں کو تباہ و برباد کر چکے تھے۔ انہوں نے ایک آریہ سردار بھیاورتن چایئے مان کی خاطر ورشکھوں کی باقیات کو ہری یوپیا کے مقام پر تہس نہس کر دیا تھا۔ جو قبیلہ تباہ ہوا وہ ورچی لوگوں کا قبیلہ تھا جس کے 130 زرہ پوش مردانِ کارزار کی اگلی صف کو اندر نے دریائے یویاوتی (راوی) کے کنارے ایک مٹی کے برتن کی طرح چور چور کر دیا۔ ساری مخالف فوج پرانے کپڑے کی طرح چاک چاک ہو کر رہ گئی اور جو باقی بچی وہ دہشت زدہ ہو کر بھاگ کھڑی ہوئی۔ اسی طرح کی زوردار زبان میں ہڑپہ کے مقام پر ایک حقیقی جنگ کو بیان کیا ہے جو یا تو دو آریائی گروہوں میں

یا آریوں اور غیر آریائی لوگوں میں ہوئی تھی۔ قیاس اسی طرف مائل ہوتا ہے کہ ہڑپہ کے مقام پر قبرستان میں جو قبلِ آریائی شہر تہذیب کے بعد کا ہے اوپر کی تہہ میں آریائی قبریں ہیں اسی طرح شہر نامنی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موہنجوداڑو ہی کا دوسرا نام ہے۔ لیکن رگ وید سے کوئی تفصیلات نہیں ملتیں سوائے اس کے کہ شہر آگ سے تباہ و برباد ہوا تھا۔ قبل آریائی لوگوں کے پاس بہت سے لکڑیوں کے مضبوط جنگلے اور مستحکم مقامات تھے جن میں سے کچھ تو موسمی (خزاں کے لیے) تھے اور کچھ ایسے مستحکم تھے کہ ان کو ''برنجی'' کہا جا سکتا تھا۔ ان کے دشمن سیاہ فام (کرشن یعنی سیاہ) اور چھوٹی ناک والے (''اناسس'' ناک سے محروم) تھے۔ بہت سے گنجان آبادی والے مستحکم مقامات کو جو اندر نے پامال کر ڈالے استعارہ کی زبان میں ''سیاہ جنین سے معمورِ حمل'' کہا گیا ہے۔

ایک کارنامہ جس کی وجہ سے اندر کی بار بار تعریف کی جاتی ہے۔ ''دریاؤں کو آزاد کرانا ہے'' انیسویں صدی میں جب فطرت سے متعلقہ اساطیر کے ذریعہ ہی ہر چیز کی توجیہ کی جاتی تھی جس میں ہومر کی بیان کردہ ٹرائے کی تباہی بھی شامل ہے۔ ان دریاؤں کے آزاد کرنے کو بارش کرنے سے تعبیر کیا گیا۔ اندر بارش کا دیوتا تھا جس نے بادلوں میں مقید پانی کو آزاد کیا۔ لیکن ویدوں میں بارش کا دیوتا پرجنیہ ہے۔ وہ دریا جنہیں اندر نے آزاد کیا ''غیر فطری رکاوٹوں کے باعث ایک جگہ ٹھہر کر رہ گئے تھے۔'' اُسر ودر تیر پہاڑی ڈھلوان کے آر پار ایک بڑے سانپ کی طرح لیٹا ہوا تھا۔ جب اندر نے اس اُسر کو کچل ڈالا تو پھر گاڑی کے پہیوں کی طرح گھومتے ہوئے دور ہٹ گئے اور پانی اُسر کے بے حس و حرکت جسم کے اوپر سے بہنے لگا۔ تمام استعارات کے باوجود اس کے معنی ایک دریائی پشتہ کی تباہی کے سوا کچھ اور بمشکل ہی ہو سکتے ہیں۔ لفظ ورتیر کا جو تجزیہ اعلیٰ ماہرینِ لسانیات نے کیا ہے اس کے مطابق اس کے معنی رکاوٹ یا پشتہ کے ہوتے ہیں نہ کہ ایک اُسر یا راکشس کے۔ اندر کو اس شاندار کارنامہ کی وجہ سے ''ورتر ہن'' یعنی ورتر کو مارنے والے کہا گیا۔ یہی لفظ ایرانی زبان میں روشنی کے اعلیٰ ترین زرتشتی دیوتا اہرمن کے لیے ''ویرتھرگن'' کی شکل میں منتقل ہو گیا۔ یہ اساطیر اور استعارے ان طریقوں کی پوری تصویر کھینچتے ہیں جن سے وادیٔ سندھ کی زراعت کو بالآخر تباہ کر دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی اندر نے (غیر معروف) دریائے وبالی کو اپنے دھارے میں ہی محدود کر دیا جو اپنے کناروں سے باہر سیلاب پیدا کرتا رہتا تھا۔ جیسا کہ بیان

کیا جا چکا ہے سیلابی آب پاشی کے لیے پشتے بنانا جو بعض اوقات عارضی ہوتے تھے وادیٔ سندھ کا دستور تھا ممکن ہے اس کی وجہ سے آریائی مویشیوں کے لیے زمین بہت زیادہ دلدلی ہو جاتی ہے اور رکے ہوئے دریاؤں کے باعث دور دور تک جانوروں کو چرانے کے لیے لے جانا ناممکن ہو جاتا ہو۔ دریائی پشتوں کی تباہی کے ساتھ ہی وادیٔ سندھ کے شہروں پر آریوں کے پائیدار قبضے کے امکانات ختم ہو گئے کیونکہ سالانہ بارش کی مقدار بہت کم تھی۔ غیر آریائی خاص لوگ جن کا نام زیادہ کثرت سے تو نہیں مگر مخصوص طور پر لیا گیا ہے وہ پنی تھے دولت مند، دغاباز، لالچی لڑائی میں اِندر کے مقابل آنے کے نااہل۔ یہ ہے ان کے کردار کا عام خاکہ۔ ایک بعد کے مگر مشہور رگ ویدی اشلوک میں ان پنی لوگوں اور کتیا دیوی سرما (جھیل کی دیوی ماتا) کے درمیان ایک مکالمہ ہے جس کو اِندر نے پیغامبر کے طور پر بھیجا تھا۔ آپس میں جو گفتگو ہوئی وہ محض گیت کے طور پر گانے کے لیے نہیں پیش کی گئی بلکہ بدیہی طور پر اس کا مقصد یہ تھا کہ ترنم کے ساتھ اداکاری بھی کی جائے اس سے ظاہر ہے کہ یہ کسی اہم تاریخی واقعے کی رسمی یادگار ہے۔ شارحین نے عام طور پر یہ لکھا ہے کہ پنی لوگوں نے اِندر کے مویشی چرا کر کہیں چھپا دیے تھے سرما کو اس لیے پہلے بھیجا گیا کہ وہ اِندر کے پیروکاروں یعنی دیوتاؤں (دیو) کو یہ مویشی واپس کر دیں۔ اشلوک میں حقیقتاً مسروقہ مویشی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ مویشی کی شکل میں خراج کا ایک سیدھا دوٹوک مطالبہ کیا گیا ہے جس کو پنی لوگ حقارت سے ٹھکرا دیتے ہیں۔ اس پر انہیں تباہ کن نتائج سے متنبہ کیا جاتا ہے۔ یہ چیز حملہ کرنے کے لیے آریوں کے معیاری طرز عمل سے بہت کچھ ملتی جلتی محسوس ہوتا ہے پنی کا نام آریائی معلوم نہیں ہوتا لیکن یہ لفظ سنسکرت میں اور پھر سنسکرت کے ذریعہ بعد کی ہندوستانی زبانوں میں اہم مشتقات چھوڑ گیا ہے۔ تاجر جسے آج کل 'بنیا'' کہتے ہیں۔ لفظ ونک سے آیا ہے جس کا پنی کے سوا اور کوئی معلوم ماخذ نہیں سِکّے کو سنسکرت میں پن کہتے ہیں۔ تجارتی مال اور اشیائے صرف کو عام طور پر پنیہ کہتے ہیں۔ ہندوستانی سِکّوں کے لیے وزن کے قدیم ترین معیار قطعی طور پر وہی ہیں جو موہنجوداڑو میں ایک خاص قسم کے اوزان کے تھے نہ کہ وہ جو ایران یا میسوپوٹامیہ میں رائج تھے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وادیٔ سندھ کے کچھ لوگ آریائی غارت گری سے بچ رہے تھے اور انہوں نے تجارت و حرفت کی پرانی روایات کو جاری رکھا۔

رگ وید میں (اینٹوں سے بنے ہوئے شہر تو کیا) اپنی جگہ قائم رہنے والی آبادیوں کا بھی کوئی

تذکرہ نہیں آتا ہے اور نہ پڑھنے لکھنے، آرٹ اور فنِ تعمیر کا ذکر ملتا ہے۔ موسیقی مذہبی رسوم میں اشلوک تک محدود تھی۔ علمِ حرفیات کا مفہوم زیادہ تر رتھ، اوزار اور لڑائی کے ہتھیاروں کو بنانا تھا۔ یہ علم اصلاً دیوتا توشتری اور اس کے پیروکاروں سے متعلق تھا اور یہ دونوں ہی سندھ نژاد معلوم ہوتے ہیں لیکن اس منزل پر قبیلے کے اندر ذات پات کی اور طبقاتی تفریق نہیں تھی۔ اہلِ حرفہ ابھی تک قبیلے کے آزاد رکن تھے اور ذات کے حقیر درجہ میں منتقل نہیں ہوئے تھے جیسا کہ اگلی منزل پر ہوا۔ جب کہ قبیلوں کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ بُنتا عورتوں کا مخصوص فن تھا اگرچہ رشی منی قسم کے مرد بھی ایک اشلوک کا تانا بانا اسی طرح بنتے تھے گویا کہ وہ کرگہ پر کوئی نقش و نگار والا کپڑا تیار کر رہے ہیں۔ مردوں کی عوامی زندگی کا مرکز ''سبھا'' تھی۔ اس لفظ کے دونوں معنی تھے قبائلی اجتماع اور اس کا سرنگ نما ہال۔ قبائلی کونسل کے اجلاسوں کے علاوہ ''سبھا'' صرف مرد اور مردوں کی تفریح و آرام کے لیے بھی استعمال ہوتی تھی۔ قبائلیوں کا یہ لمبا ''برادری گھر'' ان کے ایک خاص شوق یعنی قمار بازی کا مرکز تھا۔ قمار باز اپنے واحد لاعلاج فانی شوق اور گھر اور خاندان سے مکمل بے اعتنائی کے ساتھ قدیم ترین وید کے آخری دور کے لیکن مشہور اشلوک میں نمودار ہوتا ہے۔ کہیں کہیں رتھوں کی دوڑوں، ناچنے والی عورتوں، مکے باز مردوں کا ذکر بھی آتا ہے۔ یہ بالکل بدیہی امر ہے کہ آریوں نے جن شہری لوگوں کو تباہ کیا ان کے مقابلہ میں وہ ایک پست تر ثقافتی سطح کے وحشی تھے۔

مشرق کی طرف اقدام:

رگ وید میں مذکورہ بعد کے فوجی کارنامے تاریخی معلوم ہوتے ہیں کیونکہ یہ انسانوں، سورماؤں یا بادشاہوں سے متعلق ہیں نہ کہ اِندر دیوتا سے۔ اس قسم کا معروف ترین واقعہ راجہ سداس (جس کا تلفظ سداہ ہے) کی فتح ہے جو اس نے دس راجاؤں کے متحدہ جتھے پر حاصل کی تھی۔ سداہ کو بچوں کی اولاد کہا جاتا ہے اور دوداس کا بیٹا بھی بیان کیا جاتا ہے۔ یہ نام کا آخری رکن ''داس'' عجیب اور تجسس انگیز ہے۔ مابعد کی سنسکرت زبان میں دوداس کا ترجمہ ''خادمِ جنت'' ہو سکتا ہے لیکن ابتدائی اصل معنی کے لحاظ سے ''داس'' یا دسو کا اطلاق ایک غیر آریائی دشمن قوم پر ہوتا ہے۔ اس قوم کے لوگوں کا خاص رنگ تھا (''ورن'' بعد میں اس کے معنی ذات کے بھی ہو گئے۔)

یعنی کالا (کرشن)۔ آریوں سے بھی رنگ انہیں ممیز کرتا تھا لہٰذا اس کا مطلب صریحی ہو سکتا ہے کہ ان کا چہرہ نوواردوں کی جلد کے ہلکے رنگ کے برعکس سیاہ تر تھا۔ بار بار فتح کے بعد ہی لفظ ''داس'' کے معنی غلام یا زرعی غلام ہو گئے (ٹھیک جس طرح "Slave" اور "Helol" نسلی ناموں سے مشتق ہیں) یا اس کے معنی ہوئے شودر ذات کا ایک فرد۔ ایک نوکر یا پھر شودر کی شکل میں لٹیرے یا ''قزاق'' کا مفہوم ہو گیا۔ ایک اس قدر قدیم آریائی راجہ کے نام کا جزو اخیر ''داس'' ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پندرہ سو قبل مسیح کے بعد جلد ہی آریائی اور غیر آریائی لوگوں میں ایک نیا میل جول پیدا ہو گیا تھا۔ وہ قبیلہ جن کا سداره سردار تھا بھارت کے نام سے یا شاید بھارت کی ایک خاص شاخ ترتسو کے نام سے مذکور ہے۔ ہندوستان کے جدید سرکاری نام بھارت کا مفہوم ہے ''بھارت لوگوں کی سرزمین''۔ یہ بھارت لوگ قطعی طور پر آریہ تھے۔ ظاہر ہے کہ پاکیزگی نسل آریوں کے لیے کچھ معنی نہیں رکھتی تھی۔ ملک کے قدیم ترین باشندوں سے اختلاط ہمیشہ ممکن تھا اور عمل میں بھی لایا جاتا تھا۔

سداہ کے مخالفوں کے نام بھی دیے گئے ہیں۔ قبیلے اور سردار کا اس زمانے میں ایک طویل مدت تک بعد میں خصوصاً غیروں کے لیے ایک ہی لقب ہوتا تھا۔ اس ضمن میں مخالفین کی تعداد دس سے زیادہ ہے۔ یہ بات بھی یقینی ہے کہ ان دس میں بعض آریہ بھی تھے۔ ان میں سے پکتھ قبیلہ کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ یہ افغانستان اور پاکستان کے موجودہ پختون یا پٹھان لوگوں سے تعلق رکھتا تھا۔ یہ لوگ پشتو بولتے ہیں جو ایک ہند ایرانی آریائی زبان ہے۔ رگ وید میں ان لوگوں کی اصل کے متعلق جو کچھ بتایا گیا ہے وہ بظاہر معقول نظر آتا ہے کیونکہ ہیروڈوٹس نے پکت ین نام کے ایسے ہی ایک ہندوستانی قبیلے کا ذکر کیا ہے۔ الین کے معنی ہیں شہد کی مکھی اور متسیہ کے معنی ہیں مچھلی یہ دونوں واضح طور پر مخصوص قبائلی نشان ہیں۔ اوّل الذکر کا تو کچھ سراغ نہیں ملتا۔ لیکن متسیہ قبیلے کے لوگ تاریخی زمانے میں موجود بھرت پور کے قریب رگ وید ہی کے میدانِ جنگ کے مشرق میں آباد تھے۔

اس سلسلے میں ویاکرن کا ماہر پتانجلی دوسری صدی قبل مسیح کے آغاز میں شمال مغربی پنجاب میں تحریر کرتے ہوئے مشرقی بھارتی قبیلہ کے فقرہ میں لفظ مشرقی کو حشو زاید کی ایک مثال کے طور پر پیش کرتا ہے کیونکہ مشرق کے سوا یہ لوگ اور کہیں ہیں ہی نہیں۔ عام طور پر ان بیانات اور دوسرے

حوالوں سے آریوں کا مشرق کی طرف حرکت کرنا بالکل ظاہر ہے۔ دس دشمن راجاؤں میں سے ایک اور کا نام سگرو ہے۔ یہ نام ایک لمبی پھلی والے درخت سے متعلق ہے (لیکن بعض لوگ اس کا ترجمہ ہجنا کی جڑ بھی کرتے ہیں) تحقیق ہوا ہے کہ ایک برہمن خاندان کے (گوتر) کا نام جو اسی لفظ سے مشتق ہے متھرا کے مقام پر ایک کشاں کتبے میں پایا جاتا ہے اگرچہ موجودہ تاریخی خاندانوں کی فہرست میں اس کا نام نہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس قسم کے قبائلی ناموں کی نوعیت قدیم قبائلی مخصوص علامات کی سی ہے۔ سداہ کے دشمنوں میں سب سے حیرت انگیز نام بھیر گوگا ہے جو ظاہر ہے کہ اس زمانے میں ایک قبیلہ کا نام بھی تھا۔ یہ لفظ لسانیات کے اعتبار سے لفظ ''فری جیائی'' سے متعلق ہے (فری جیا ایشیائے کوچک میں ایک قدیم ملک تھا)۔

اِندر کے لیے بھیر گو قبیلے کے بنائے ہوئے ایک رتھ کا ذکر ایک دوسری جگہ بڑی تعریف و توصیف کے ساتھ کیا گیا ہے۔ لیکن کلاسیکی سنسکرت سے لے کر اب تک اس لفظ کے معنی اس سے زیادہ اور کچھ نہیں رہے کہ یہ ازدواجِ خارجی کے اصول پر عمل کرنے والے برہمن خاندانوں کے گروہ میں سے ایک کا نام ہے جو کہ اب بھی طاقت ور اور اہم ہے۔ یہ خاندان برہمن حلقہ میں تو کافی بعد میں داخل ہوا تھا۔ لیکن یہ لوگ بڑی تیزی سے اونچے اٹھتے گئے۔

''دس راجاؤں کی جنگ'' کا سبب یہ تھا کہ ان دس نے دریائے پرشنی کا راستہ بدلنے کی کوشش کی تھی یہ حال کے دریائے راوی کا ہی ایک ٹکڑا ہے لیکن جو کئی بار اپنا راستہ تبدیل کر چکا ہے۔ دریائے سندھ اور اس کے معاونین کے رخ کو بدلنے کا مسئلہ اب تک ہندوستان اور پاکستان کے درمیان غیظ آلودہ الزام اور جوابی الزام کا عنوان بنا ہوا ہے۔

''چرب زبان'' پورو لوگ اگرچہ سداہ کے دشمن تھے لیکن نہ صرف آریہ ہی تھے بلکہ بھارت قبیلہ کے لوگوں سے ان کا قریبی رشتہ تھا۔ بعد کی روایات میں تو بھارت قبیلہ کو پورو کی ایک شاخ بتایا گیا ہے۔ رگ وید میں خاندانی پروہتوں کا ایک وہی طبقہ پورو لوگوں پر غیر جانبدارانہ انداز میں اپنے مختلف اشلوکوں کے ذریعہ کبھی بددعائیں برساتا نظر آتا ہے اور کبھی دعائیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں اور بھارت قبیلہ میں اختلافات دائمی نہیں تھے۔ یہ جھگڑا اس جھگڑے سے ایک اور مختلف نوعیت کا تھا جو آریائی اور غیر آریائی لوگوں میں چلا آتا تھا۔ پورو لوگ ہڑپہ کے علاقہ میں رہے اور انہوں نے بعد میں اپنی حکومت کو پنجاب میں وسعت دی۔ یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے

327 قبل مسیح میں سکندر کے خلاف بڑی سخت لڑائی لڑی۔ موجودہ زمانے کے پنجابی ناموں کا جزو آخر پوری ممکن ہے پورو قبیلے سے نکلا ہو۔

وہ پروہت جو "داس راجاؤں" پر فتح یابی کے نغمے گاتا ہے اپنے خاندان کے نام سے وششٹ (اعلیٰ ترین) کہلاتا ہے۔ یہ خاندان اب بھی روایتی "سات" بڑے برہمن گروہوں میں سے ایک ہے جو ازدواجِ خارجی کے اصول پر کار بند ہیں۔ اصل ابتدائی پروہت کشک (الو) خاندان کا رشی وشوامتر تھا۔۔۔ رگ وید میں پروہت کے فرائض ابھی کسی ایک ذات سے مخصوص نہیں ہوئے تھے اور حقیقت میں قدیم ترین ویدوں میں ذات کا فرق صرف رنگ کا فرق تھا جو ہلکے رنگ والے آریوں اور ان کے سیاہ فام دشمنوں کے درمیان پایا جاتا تھا۔ یونان یا روم کی طرح جماعت کے کسی ایک مرد رکن کو سن و سال کی بزرگی۔ انتخاب یا رواج کی بنیاد پر مقرر کر کے خاندان، فرقے یا قبیلے کی رسوم عبادت پر پرستش کی ادائیگی کے فرائض سپرد کر دیے جاتے تھے۔ اسی طرح یہ خصوصی مذہبی مسلک قائم رکھا جا سکتا تھا اور رکھا جانا ضروری تھا۔ اگرچہ ایک ہَون یا یگیہ کے موقع پر پروہت کے مختلف خصوصی فرائض کی فہرست تیار کر دی گئی ہے لیکن ایسی کوئی برہمن ذات نہیں جس کو پروہتائی کے منصب پر اجارہ داری حاصل ہو۔ بہرحال وششٹ ایک نئی قسم کا پروہت تھا۔ وہ دو ویدک دیوتاؤں مترا اور ورن کے نطفہ سے پیدا ہوا تھا جو کبھی بالترتیب سورج اور آسمان کے دیوتا تھے۔ اس کی ماں کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔ اس کے برخلاف اسی طرح کی ایک روایت کے مطابق وہ اروشی (ایک اپسرا یا جل دیوی) کے من سے پیدا ہوا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ مرتبان میں سے پیدا ہوا جس میں متذکرہ دو دیوتاؤں کا مادہ تولید مل کر پہنچا تھا یا یہ کہ وہ ایک "پشکر" میں بجلی میں لپٹا ہوا پایا گیا۔ یہ بظاہر الجھی ہوئی داستان اصل میں بڑی سیدھی سی بات ہے اور اس کے اجزا باہم دگر پوری مطابقت رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وششٹ ایک قبل آریائی دیوی کے انسانی نمائندگان کا بیٹا تھا اور اس لحاظ سے اس کی کوئی ماں نہ تھی۔ مرد کی سرداری کے اصول کو ماننے والے آریہ لوگوں میں شامل ہونے کے لیے ایک شخص کو جس طرح ایک محترم و معزز باپ کی ضرورت تھی اسی طرح یہ بھی ضروری تھا کہ ایک غیر آریائی ماں کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جائے۔ اگستیہ جو ایک اور برہمن کل کا بانی ہے اسی طرح ایک مرتبان سے پیدا ہوا تھا۔ یہ خاندان ابھی تک موجود ہے۔ مرتبان سے مراد رحمِ مادر اور اسی لیے دیوی ماتا ہے۔ بڑے بڑے

برہمنی خاندانوں کے یہ سات مورث اعلیٰ شاید سمیریائی یا سندھی عہدِ قدیم کے "حکمائے ہفت گانہ" کی حیثیت رکھتے ہوں۔ ان کے نام جن کی مختلف فہرستیں برہمنوں کے مختلف گرنتھوں میں دی گئی ہیں باہم مطابقت نہیں رکھتے۔ وشوامتر آٹھویں نمبر پر ہے اور ان سب میں یہی اصل آریہ تھا۔ اس قسم کے "مرتبان زائیدہ" حکما کو آریوں کے بلند مرتبہ پروہت کا منصب دے دینا ایک بنیادی بدعت وجدت تھی۔ آریائی اور قدیم باشندوں کے اس نئے امتزاج سے مذہبی خواص کی ایک نئی جماعت پیدا ہو گئی جو آخرکار تمام آریائی مذہبی رسوم کی اجارہ دار بن گئی۔ یہ تھی برہمن ذات۔ پرانی کتابوں کا جو کچھ ذخیرہ ہمارے پاس موجود ہے اس کو اسی ذات نے محفوظ رکھا اور دوبارہ لکھا اور اسی لیے قدرتی طور پر اس میں ان لوگوں کی اہمیت حد سے زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کی گئی ہے۔ بہرحال انہوں نے ایک بڑا کام کیا جس کی اہمیت کا اندازہ شاذ و نادر ہی لگایا جاتا ہے اور وہ کام یہ تھا کہ جو گروہ بحالت دیگر ایک دوسرے کے مخالف و دشمن تھے ان کو اور ان کے بہت سے نئے مذہبی اصولوں کو لے کر ایک ایسے واحد نئے سماج کی شکل میں جذب کر دیا جو مشترک دیوتا کی پرستش کرتا تھا۔

رگ وید میں ایسے پروہتوں کے ایک نئے پیشہ ور برہمن طبقہ کے نمو کا ثبوت ملتا ہے جو ضرورت کے وقت ایک سے زیادہ آقاؤں کے خدمت گذار بن سکتے تھے خواہ وہ آقا آریہ ہوں یا غیر آریہ۔ ایک رشی وِش اشویہ داس قوم کے راجاؤں بل بوتھ اور تروکش کا شکریہ ادا کرتا ہے اور ان کے قبیلوں کو ہزاروں آشیرواد دیتا ہے کیونکہ اس کو بہت سے تحائف ملے تھے جن میں ایک سو اونٹ بھی شامل تھے۔ اونٹ قدیم ہندوستانی روایات میں ایک نادر چیز ہے اور 1200 قبل مسیح سے پہلے تو ہندوستان سے باہر بھی پالا نہیں جاتا تھا۔ اس سے اس اشلوک کی تاریخ کا ایک موٹا سا تخمینہ ہوتا ہے۔ بل بوتھ اور تروکش آریائی نام محسوس نہیں ہوتے اور سنسکرت کی کتابوں میں کہیں اور نہیں ملتے۔ ان سب امور سے اس طرح خیال کیا جاتا ہے کہ ویدوں میں جن مافوق الفطرت اسروں کا ذکر آتا ہے ان میں سے بعض کہیں تاریخی اسیریائی ہی نہ ہوں جن کے بادشاہ تگلتھ پلیسر سوم نے آریائی علاقے پر حملہ کر کے دریائے ملمہند تک فتح کر لیا تھا۔ ایک اور اشلوک میں ایک آریائی رشی نے پنی لوگوں کے سردار بربو کا اس کی سرپرستی کے لیے شکریہ ادا کیا ہے۔

آریہ لوگ جو مشرق کی طرف بڑھے ہندوستان کے اولین حملہ آوروں سے مختلف تھے۔

ایک نئی قسم کا قبائلی غلام یعنی ''داس'' زائد محنت کے لیے مہیا ہوگیا تھا۔ پروہتوں کی ایک نہایت ماہر اور مخصوص جماعت جدید اور قدیم اور آریائی وقبل آریائی گروہوں کے باہم ملنے سے بن گئی تھی۔

اس زمانے کے باب میں آثار قدیمہ ابھی تک کچھ نہیں بتاتے۔ اشلوکوں میں صرف ایک ہی مادی چیز کا بیان بڑی احتیاط وتفصیل سے دیا گیا جس کی مدد سے ماضی کا کچھ خاکہ مرتب کیا جاسکتا ہے اور وہ چیز ہے رتھ۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ کسی دن ویدک زمانے کے رتھ کھدائی میں مل سکیں گے۔ آریہ لوگوں کے بنائے ہوئے کوئی خاص مٹی کے برتن بھی نہیں اگرچہ شمال کے (رنگین) خاکستری رنگ کے برتن جلد ہی ایسی صورت اختیار کر سکتے ہیں۔ دوسرے عہد ہزار سالہ قبل مسیح کے اختتام تک بھی ماہرینِ آثارِ قدیمہ کسی آریائی یا غیر آریائی تکنیک کا نشان نہیں پاتے۔ یہ قیاس کافی معقول معلوم ہوتا ہے کہ بعض مخصوص ویدک دیوتا جن کا اور کہیں علم نہیں ملتا قبل آریائی لوگوں سے لے لیے گئے تھے مثلاً صبح صادق کی دیوی اوشس (اوشا)، دست کاروں کا دیوتا توشتری جس کے سر اندر دیوتا کے ہتھیار بنانے کا سہرا ہے اور گم نام وشنو جس کا بعد میں ہندوستان میں شاندار مستقبل ہوا خواہ اس کا ماضی کچھ بھی رہا ہو۔ ان میں سے اوشس کی دریائے بیاس پر اندر سے ایک مشہور جھڑپ ہوئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دیوی کی بیل گاڑی ٹوٹ گئی اور وہ راہِ فرار اختیار کر گئی۔ بعدہ، اِندر دیوتا اور ایک سورما تیرتا نے توشتوی کے بیٹے تین سروالے پروہت اسر تواشتر کو مار ڈالا جس کا نام اس کے باپ کے نام سے مشابہ ہے۔ جس اشلوک میں اس قتل کا تذکرہ ہے وہ خود مقتول تواشتر ہی کی تصنیف کہا جاتا ہے جس کے معنی ہیں کہ اوشس دیوی کی طرح اس کو بھی فنا نہیں کیا جا سکا تھا۔ اس کے تین سر پرندے بن گئے جن میں سے کم از کم دو پرندے برہمنی خاندانوں کے مخصوص نشان سمجھے جاتے ہیں اس کے علاوہ اپنشدوں کے اساتذہ کے سلسلے میں تواشتر کا نام بالخصوص بہت بلند ہے۔ ان اساطیر کا اور زیادہ گہرا تجزیہ کرنے سے ہم اپنے اصل مسئلے سے بہت دور چلے جائیں گے حالانکہ تین سروں والے اسر کا مارا جانا ایرانی اسطور میں بھی مذکور ہے اور اوشس (شفق) یونانی دیوی ''ای اوس'' سے متعلق ہے۔ لیکن برہمن لوگ اندر دیوتا کے دشمنوں اور ان دیوتاؤں کے ساتھ کم از کم اپنی کچھ رشتہ داری تو تسلیم کرتے ہی تھے جو شروع میں مخالف دیوتا مانے جاتے تھے لیکن جن کی پرستش بعد میں وہ خود ویدوں میں کرتے تھے۔

آریہ لوگ رگ وید کے بعد:

سب کے سب آریہ مشرق کی طرف نہیں گئے اور نہ ان کی یہ پیش قدمی مستقل و مسلسل تھی۔ یہ ایسا سادہ سا مسئلہ بھی نہیں تھا کہ اور آریہ لوگ ہندوستان میں داخل ہوئے ہوں اور انہوں نے اپنے سے قبل آنے والوں کو اور آگے دھکیل دیا ہو جیسا کہ ذکر کیا جاچکا ہے پورو لوگ پنجاب میں چوتھی صدی قبل مسیح کے اختتام تک جمے رہے اگرچہ انہیں باہر نو آبادیاں اور شاخیں بنانی پڑیں کیونکہ ان کا ابتدائی علاقہ جو پانی قبائلیوں کا صرف ایک محدود تعداد کا کفیل ہوسکتا تھا۔ جنوب کی طرف صحرا کی وجہ سے پھیلنا ممکن نہیں تھا۔ مشرق کی جانب دریائے جمنا کے قریب ایک جنگل مسلسل گھنا جنگل ہوتا چلا گیا تھا جس کو لوہے کے بغیر کاٹ کر صاف کرنے کا کام فائدہ مند نہیں ہوسکتا تھا۔ البتہ پنجاب اور گنگا کے وادی کے درمیان نشیبی خط فاصل پر ایک تنگ پٹی تھی اور دوسری پٹی ہمالیائی دامن کی پہاڑیوں کے ساتھ ساتھ پھیلتی چلی گئی تھی جہاں آگ کے ذریعہ مٹی کی ہلکی تہہ والی زمین کو آسانی سے صاف کیا جاسکتا تھا۔ تانبہ راجستھان سے مل سکتا تھا لیکن خام لوہے کے ذخیرے وہاں سے بہت دور واقع تھے کم از کم ایسی اعلیٰ قسم کا خام لوہا جس کو صاف و پختہ شکل میں تیار کرنا نفع بخش ہو سکے۔ دھاتوں کا یا ان کو صاف کرنے کے فن کا محض علم ہی کافی نہ تھا۔ اصل مسئلہ تو ان معدنیات کو تلاش کرنا اور ان پر قبضہ حاصل کرنا تھا۔ اس لیے آریائی قبائل کو مختلف اکائیوں میں بٹنا پڑا جن میں سے بیشتر کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں۔ نام تک معلوم نہیں۔ ان میں سے چند کا وجود یونانی یا ہندوستانی کتابوں کے اندر صرف اتفاقیہ حوالہ جات میں باقی رہ گی ہے۔

یجر وید 1000-800 ق۔م کی درمیانی مدت کے متعلق نتائج اخذ کرنے میں مدد دیتا ہے اس کا ضمیمہ ''ستھ پتھ برہمن'' ہمارے علم کو تقریباً 600 ق۔م تک لے جاتا ہے۔ کوئی مصدقہ تاریخیں معلوم نہیں ہم۔ تاج اور قبائل کی لامتناہی اقسام کے متعلق صرف قیاس آرائی ہی کر سکتے ہیں۔ سکندر کے زمانے کے کچھ پنجاب میں رہنے والے قبائل ابھی تک اناج کو قبائلی گروہوں میں حسب ضرورت تقسیم کرتے تھے اور فاضل اناج کو تجارتی مبادلہ کرنے کے بجائے جلا دیتے تھے۔ بعض قبائلی ترقی پا کر دولتمند اور جارحانہ بادشاہتوں میں تبدیل ہو گئے تھے۔ ساتویں صدی عیسوی کے

اوائل میں زائد ہیون سانگ کا دل یہ دیکھ کر کانپ اٹھا تھا کہ وادیٔ سندھ کے نچلے درمیانی علاقے کی ایک بڑی آبادی ابھی تک چوپانی دور میں تھی اور ان لوگوں میں اجتماعی شادی کی غیر مہذب قبائلی رسمیں قائم تھیں۔ یہ لوگ غالباً ویدوں کے زمانے کے بعد والے ابھیروں کی اولاد تھے لیکن ان سے کم از کم اتنا تو ثابت ہو ہی جاتا ہے کہ یہی تاریخی عہد وسطیٰ تک بعض خاص مقامات پر آریائی طریق زندگی کا وجود ممکن تھا۔ بہ حیثیت مجموعی کسی ایک زمانے میں ملک کی حالت کے متعلق عام بیانات نہیں دیے جا سکتے۔ زیادہ سے زیادہ ہم ایسی بنیادی تبدیلیوں کی جستجو کر سکتے ہیں جو انجام کار ملک کی سارے فضا کو بدل سکیں۔

ایک سرسری مطالعے ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ چوپانی زندگی یجروید کے زمانے کے سماج اور مذہبی مسلک کی بنیاد تھی پھر بھی زراعت اور دیہاتوں کی بڑھتی ہوئی اہمیت ایک پرارتھنا سے صاف ظاہر ہوتی ہے (جو ابھی تک کی جاتی ہے) اور جس کی کوئی جگہ قدیم ترین رگ ویدی عہد کے حدود میں ممکن نہ تھی۔ ''ایشور کرے کہ میرے لیے دودھ، رس، گھی، شہد ساتھ ساتھ کھانا پینا (سکدھی اور سیتی) ہل چلانا بارش فتح یابی۔ ملک گیری، دولت زر و مال، خوش حالی، موٹے اناج (کیاؤ) کی خوراک، بھوک سے آزادی، چاول، جو تل، سیم کی پھلیاں، کلتھی، گیہوں، مسور، باجرہ اور جنگلی چاول میں ترقی ہو یگیہ کے ذریعہ۔ ایشور کرے کہ میرے لیے، پتھر، مٹی، پہاڑیاں، پہاڑ، ریت، درخت، سونا، کانسی، سیسہ، رانگ لوہا، تانبہ، آگ، پانی، جڑیں، پودے، مزروعہ زمین کی پیداوار، غیر مزروعہ زمین کی پیداوار، پالتو اور جنگلی جانوروں میں ترقی ہو یگیہ کے ذریعے۔'' یہ پرارتھنا تقریباً آٹھ سو قبل مسیح کی ہو سکتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آریہ لوگوں کے سامنے آہنی دور میں پیداوار کے نئے مسائل سامنے آنے لگے تھے حالانکہ ان کے رگ ویدی کانسی کے زمانے کے آباؤ اجداد ایک اعلیٰ تر تہذیب کو لوٹنے پر قانع رہے تھے اور اس کے بعد نئی چراگاہیں تلاش کرنے میں مصروف ہو گئے تھے۔

مستقبل ان لوگوں کے ہاتھ میں تھا جو معدوم شدہ سندھی ثقافت کے حلقہ اثر کے مشرقی حصے کے اندر یا اس سے آگے رہتے تھے۔ آریاؤں کو اس علاقے تک آنے میں کوئی خاص دشواری پیش نہیں آئی جہاں سے دریائے جمنا پچاس میل تھا۔ اس علاقے کا کھلا کھلا جنگل جلا کر ختم کیا جا سکتا تھا لیکن آگ سے صاف کی گئی زمین کو آباد کرنے کے لیے جس سماجی نظام کی ضرورت تھی وہ

اس سادہ قبیلے کی حدود سے آگے نکل گیا۔ سب سے نچی ذات، کیونکہ قبلے میں ذات پات کا سلسلہ وجود میں آ چکا تھا، اب ''شودر'' کہلائی۔ غالباً یہ کسی قبائلی نام سے مشتق ہے (مثلاً اور کسی ڈریکوئی قبیلہ کے لوگ جو وادیٔ سندھ کے زیریں حصے میں آباد تھے اور جو سکندر کے خلاف لڑے تھے) یہ ''شودر'' زرعی غلام تھے اور قبائلی مویشی کی طرح پورا قبیلہ یا نسلی گروہ مجموعی طور پر ان کا مالک تھا۔ ان کو اصل قبیلہ کی رکنیت کے وہ حقوق حاصل نہیں تھے جو کہ ان سے اعلیٰ تین ذاتوں کو عطا کیے گئے تھے۔ ان تینوں اعلیٰ تر ذاتوں کو آریہ اور قبیلے کے مکمل ارکان مانا جاتا تھا۔ ''کشتری'' (جنگجو اور حکمران) ''برہمن'' (برہمن پروہت) ''ویشیہ'' (وہ آبادکار جو زراعت اور مویشی کی پرورش کے ذریعے تمام فاضل غذا پیدا کرتا تھا) لفظ ''ورن کے معنی ان چار طبقاتی ذاتوں میں سے ایک کے ہو گئے۔ اس طرح ان قبائل کے اندر ایک طبقاتی ڈھانچہ بن گیا جو جائیداد داری کی ترقی یافتہ صورتوں تک آ گئے تھے اور ایک کافی بڑے پیمانے پر تجارتی مبادلے کا کام کرتے تھے۔ یہ بات ہر ایک آریائی قبیلے کے باب میں درست نہیں تھی۔ ان میں بہت سے ایسے تھے جنہوں نے کسی اندرونی تفریق کے بغیر ہی اپنا سلسلہ جاری رکھا اور بعض ایسے تھے جن میں صرف ''آریہ و شودر'' (یعنی آزاد غلام) کی تقسیم تھی۔ اگر قدیم یونان و روم کے برعکس شودر کو خریدا اور فروخت نہیں کیا جاتا تھا تو یہ کوئی ہند آریائی لوگوں کی مہربانی کا نتیجہ نہیں تھا۔ یہ تو محض اس لیے تھا کہ تجارتی مال کی پیداوار ذاتی جائیداد سے کافی آگے تک نہیں بڑھ سکی تھی۔ مویشی ایک مشترکہ اور کسی نوع کی اجتماعی ملکیت تھے اسے بڑی آسانی سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ لفظ ''گوتر'' کے لفظ معنی ہیں ''گایوں کا باڑہ''۔ اس کے ایک معنی اس خاندانی اکائی کے بھی ہیں جو ایک ازدواجی خارجی کے اصول پر کاربند ہو۔ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ ایک ''گوتر'' کے مویشیوں پر کوئی خاص نشان بنا دیا جاتا تھا یا داغ دیا جاتا تھا یا ان کے کان کا کچھ حصہ علامت کے طور پر کاٹ دیا جاتا تھا تاکہ دوسرے مویشی سے ان کو تمیز کیا جا سکے۔ مملوکہ شے کا جو نام ہوتا تھا وہی اس سماجی اکائی کا بھی نام ہو جاتا تھا جو اس شے کی مالک ہوتی تھی۔ اسی وجہ سے بعد کے مذہبی قانون میں یہ اصول قائم رہ گیا کہ اس شخص کی املاک جو قریبی ورثہ کے بغیر مر جائے اس کے ''گوتر'' کو منتقل ہو جاتی ہیں۔

بعد کے ہندوستانی سماج پر شودر ذات کی موجودگی کا ایک خاص اثر پڑا۔ یورپ کے کلاسیکی (خصوصاً یونانی رومی) عہد قدیم میں جس طرح کے مملوکہ غلام ہوتے تھے اس مفہوم میں رسم غلامی

ہندوستان کے وسائلِ روابط و پیداوار میں کوئی اہمیت یا وسعت کبھی نہیں پا سکتی تھی۔ جو فاضل غذا غصب کی جا سکتی تھی وہ سب ہمیشہ ''شودر پیدا کر لیتے تھے۔ ذات پات کا مزید فروغ قبیلہ کی حد بندیوں کو توڑ کر ایک عام طبقاتی سماج کا شگون پیش کر رہا تھا۔ برہمنوں میں سے کچھ افراد ایک سے زیادہ خاندان یا قبیلے کے مذہبی فرائض کی ادائیگی کرنے لگے تھے جس کا مطلب یہ تھا کہ مختلف گروہوں میں کوئی نہ کوئی تعلق ضرور ہو گیا تھا۔ اس معاشیاتی نظام کے دوسرے سرے پر کچھ برہمن چھوٹی چھوٹی جماعتوں کی شکل میں اپنے اپنے مویشی لے کر گھنے جنگلوں میں مشرق کی طرف بڑھنے لگے تھے اور بعض اوقات تو یہ پیش قدمی تنہا افراد کی حیثیت سے بھی کرتے تھے جن کے پاس نہ کچھ سامان ملکیت ہوتا تھا اور نہ حفاظت یا شکار کے لیے کوئی ہتھیار۔ ان کا بے ضرر ہونا صاف ظاہر تھا اور جنگلات کے غذا جمع کرنے والے ناگا وحشیوں سے سمجھوتہ کرنے کے معاملہ میں یہ لوگ انتہائی اہم ثابت ہوئے کیونکہ اکثر یہ لوگ ناگاؤں میں بھی شامل ہو جاتے تھے یا دوستانہ حیثیت سے زندگی بسر کرتے تھے۔ ان کا واحد محافظ ان کا افلاس اور ان کی نمایاں بے ضرر فطرت تھی۔ تاجر لوگ اس کے برعکس مسلح کشتریوں کی حفاظت میں غول در غول چلتے انہیں قدیم باشندوں (نشاد) سے بچاتے تھے۔ یہ کشتری پیشہ ور سپاہیوں کا ایک گروہ بن گئے جو کسی بھی شخص کی خاطر کرایہ پر جنگ کرنے کو تیار رہتے تھے۔''

مقدس کتابوں میں ''یجن'' (یگیہ) کی خونی قربانیوں کا بے حد ذکر آتا ہے۔ اس طرح کی اجتماعی قربانیاں اگنی کے علاوہ دوسرے ویدک دیوتاؤں کو بھی دی جاتی تھی۔ لیکن یہ مقدس آگ کے سامنے دی جاتی تھیں۔ اس رسم کی مدت اور پیچیدگی مسلسل بڑھنے لگی۔ جن جانوروں کی قربانی دی جاتی تھی ان کی تعداد اور مختلف اقسام آج ناقابل یقین معلوم ہوتی ہیں۔ قربانی کے اعلیٰ ترین جانور آدمی، بیل، گھوڑا، سانڈ تھے۔ لیکن ان یگیوں کے موقع پر یجروید اور برہمن گرنتھوں کے مطابق ہر قسم کے جانور اور پرندے کو ہلاک کیا جاتا تھا۔ مذہبی رسم کے طور پر ایک غیر محدود خون ریزی کی یہ دھن ثابت کرتی ہے کہ سماج کے پاس وسائل غذا و بقا ختم ہونا شروع ہو گئے تھے جس پر ارتھنا کا ذکر پہلے آ چکا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مویشی، غذا اور خوشحالی میں اضافہ ہی قربانی کا خاص مقصد تھا نیز یہ کہ یہ تمام چیزیں جارحیت سے بھی حاصل کی جا سکتی تھیں۔ لڑائی میں فتح مندی کے لیے یا جنگی سردار کی عام کامیابی کے لیے یہ قربانیاں ناگزیر تصور کی جاتی تھیں۔ مثال کے طور پر گھوڑے جیسے

جانور کی قربانی جو آریوں کی معیشت کے لیے اس قدر اہم تھا اب محض ایک جانور کے مارنے اور کھانے تک ہی محدود نہیں رہ گئی تھی۔ پٹ رانی کو افزائش نسل کی ایک مکروہ رسم کے لیے مذبوحہ گھوڑے کے ساتھ مواصلت کرنی پڑتی تھی۔ شاید یہ راجہ یا اس کے نائب کی کسی سابقہ قربانی کا عوض ہوتا تھا۔ ہلاک ہونے سے پہلے گھوڑے کو ایک سال تک آزادنہ گھومنے پھرنے کی اجازت تھی۔ کسی اور قبیلے کا اس کے راستے میں رکاوٹ ڈالنا لڑائی کا چیلنج سمجھا جاتا تھا۔ مستقل جنگ و جدل اور قربانیوں کا چکر برہمنوں کی اجرت قربانی میں اضافہ کر دیتا تھا اور کشتریوں کو مسلسل مشغول رکھتا تھا۔ یگیہ کا پہلے ہی سے ایک زیادہ گہرا اور مسلّم سماجی مقصد بھی تھا۔ کسی تکلیف و مروت کے بغیر پوجا کی کتابیں کہتی ہیں۔ ''ایک ویش کی طرح۔۔۔ دوسرے کا باجگزار۔۔۔ دوسرا جسے کھا جائے اور جس پر حسبِ فرمائش ظلم کرے۔۔۔ ایک شودر کی طرح۔۔۔ دوسرے کا ملازم جسے حسب مرضی برطرف کر دیا جائے یا قتل کر دیا جائے۔'' یہ دونوں چھوٹی ذاتیں جو کہ اولین پیداوری جماعتیں تھیں پورے قبیلہ کے جلوس قربانی میں دو بڑی ذاتوں کے درمیان محصور رکھی جاتی تھیں تاکہ ان کو مطیع و فرمانبردار بنایا جائے۔ اس امر کے بعد ذات پات کی بنیادی طبقاتی نوعیت میں بمشکل ہی کسی شک وشبہ کی ضرورت رہ جاتی ہے اگرچہ یہ طبقات ابھی تک ایک قدیم ابتدائی سطح پیداوار پر تھے۔ اولین ٹیکسوں کو ''بلی'' کہتے تھے کیونکہ ''بلی'' یا قربانی کے موقع پر قبیلے یا خاندان کے لوگ سردار کے پاس انہیں تحائف کی شکل میں لاتے تھے۔ اس سلسلہ میں ایک خاص افسر تھا جس کا تذکرہ صرف اسی عبوری دور میں ملتا ہے۔ وہ قسامِ شاہی (بھاگ دگھ) کہلاتا تھا۔ اس کا کام قبائلی راجہ کے قریبی پیروکاروں میں ''بلی'' کے تحائف کی تقسیم تھی اور شاید ٹیکس مقرر کرنا بھی اس کا کام تھا۔ تاحال بہت کم ایسے شہر تھے جن کو شہر کہا جا سکے۔ خطرے کے وقت پورا قبیلہ یا خاندان چوبی احاطے کے ایک مورچے کے پیچھے جمع ہو جاتا جو بالعموم سردار قبیلہ کے رہنے کی جگہ تھی۔ دھاتوں کی کمی اور پنجاب کے کسی بھی دریا کا مسلسل راستہ تبدیل کرتے رہنا کسی بڑی یا مستقل آبادی کے وجود میں آنے سے مانع تھا۔ آبادی میں سب سے کم درجے کی اکائی گرام تھا۔ بعد میں اس کے معنی گاؤں کے ہو گئے۔ اس زمانہ میں یہ رشتہ داروں کا ایک گروہ (سجاتا) ہوتا تھا جو اپنے جانوروں اور شودروں کے ساتھ عموماً حرکت میں رہتا تھا۔ اس کی رہنمائی گرامنی کرتا تھا جو قبیلے کا ایک افسر ہوتا تھا اور سردار اعلیٰ کے سامنے جواب دہ ہوتا تھا۔ گرمیوں کے موسم میں گرام اپنی انسانی آبادی اور جانوروں کو پانی کے

قریب اچھی چراگاہ پر لے جاتا تھا۔ برسات میں یہ کچھ اناج کی کاشت کرنے کے لیے اونچی زمین پر واپس آجاتے تھے جہاں تک عام سیلاب کی رسائی نہ ہو۔ جب دو گرام خواہ وہ ایک ہی قبیلے کے ہوں چلتے پھرتے ایک جگہ آجاتے تو ہمیشہ ہی جھگڑے کی نوبت آجاتی تھی۔ یہ بات نئے لفظ ''سنگرام'' سے ظاہر ہے جس کے لغوی معنی ہیں ''گراموں کا ملنا'' لیکن سنسکرت میں یہ لفظ ''جنگ'' کے لیے آتا ہے۔ ایک ہی قبائلی سلطنت (راشٹر) کے مختلف ''گرام'' صرف مشترک قربانیوں یا مشترک دشمن کی مزاحمت کے وقت ہی جمع ہوتے تھے۔ ایسے لوگوں کا راجہ عموماً قبائلی اشراف کی پوری جماعت میں اعلیٰ ترین شخص ہوتا تھا اور یہ قبائلی اشراف بسلسلہ ترتیب یا بذریعہ انتخاب بھی منصبِ سرداری پر فائض ہوتے تھے اور بحقِ وراثت بھی۔ لفظ ''راجنیہ'' (حکومت کرنے کے قابل) راجکمار۔ راجہ اور عوام کشتریوں کے لیے مساوی طور پر استعمال ہوتا ہے۔ شاہی اختیارات پر قبائلی رواج اور قانون کی سخت پابندی تھی۔ لیکن مستقل جنگ وجدل سے راجہ کی طاقت بڑھ گئی اور راجہ کا منصب ایک ہی خاندان میں محدود رہنے کا رجحان پیدا ہو گیا۔ راجہ کے ممکنہ حریفوں کو خواہ وہ راجکمار ہوں یا سردار سابق، یا طاقت ور اشراف اندرونی امن کو قائم رکھنے کے لیے کسی نہ کسی طرح دبانا یا مار کر بھگا دینا (اپردھ) روز بروز زیادہ ضروری اور عام ہوتا گیا۔ اس جبری جلاوطنی نے جو قدیم ایتھنز کی قانونی شہر بدری سے من وعن مشابہ ہے ناگزیر طور پر سازشوں کو قبائلی رشتوں میں مزید کمزوری کو راہ دی۔ اب تک ایک ایسا باقاعدہ ریاستی نظام وجود میں آنے والا تھا جو سماجی طبقات پر قائم ہو اور قبائلی اتحاد کو ریاست کی خاص قوتِ محرک کی حیثیت سے بالکل ختم کر ڈالے۔

شہروں کا احیا:

مذکورہ بالا سماج کو مشکل سے ہی مہذب کہا جا سکتا ہے۔ برہمنوں کا نظریاتی مسلک اب تک ویدوں کو تمام ہندوستانی تصانیف سے افضل ترین مانتا ہے۔ ہندوستانی ثقافت کوئی قابلِ تحریر چیز ہی نہ ہوتی اگر ویدوں کو عملاً یہی موقف حاصل رہتا۔ کوئی نئی شکل کی سماجی زندگی جس میں ویدک سماج کی کمیاں اور لامتناہی آویزشیں نہ ہوں ایک بلند تر ثقافت کے نمو و فروغ کے لیے اشد ضروری تھی۔ یگیہ اگنی کی قربانیوں کی ناقابلِ برداشت بے اعتدالی نے اور اس سماجی فلسفہ نے جو اس بے

اعتدالی میں مضمر تھا سماج کو اس مقام پر پہنچا دیا جس سے آگے راستہ بند تھا۔ نئے سماج کا اصل قصہ تو اگلے باب سے متعلق ہے لیکن یہاں کچھ مبادیات کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ مختصراً یوں سمجھئے کہ جسے ہم شہری زندگی کہتے ہیں وہ شمالی ہندوستان میں ایک نئی نمو ہے اور پہلے عہد ہزار سالہ قبل مسیح کے ربع اول کی پیداوار ہے۔ شہری معلومات تجارت اور تقریباً سات سو قبل مسیح سے محتاط حساب کتاب کا آغاز جس کا ثبوت ٹھیک ٹھیک وزن کے چاندی کے سکوں میں مضمر ہے خواندگی کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا تھا۔ حروفِ تہجی کیا تھے اور کہاں تک ان کا استعمال ہوتا تھا؟ یہ بات ابھی تعین طلب ہے۔ یقینی طور پر پنجاب کے ایک بڑے حصے میں ناخواندہ آریائی قبیلے تھے۔ لیکن یہ قیاس غالب ہے کہ بعد کے براہمی حروفِ تہجی کم سے کم مبادی شکل میں نئے شہروں میں لوگوں کو معلوم تھے۔ باقی کا معاملہ یہ ہے کہ جب گوتم بدھ نے ایک ''گرہستی'' کے بیٹے کو فہمائش کی کہ راج گرہ جیسے شہر میں ایک شائستہ طرزِ عمل اختیار کرے تو اس کے ضمن میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ساتویں صدی میں بھی دو سے زیادہ حقیقی بڑے شہروں کا ہونا ممکن نہیں تھا۔ باقی قصبے تھے جہاں ہر ایک فرد دوسرے کو جانتا تھا یا گاؤں تھے جہاں گھومنے پھرنے کے لیے مشکل سے ہی کوئی سڑک تھی۔ آج جو کچھ ایک عام شہری کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے وہ اس سماج کے لیے بالکل نئی چیز تھی۔ جیسے قبائلی عہد کے ''مردانہ گھر'' کو ترک کر کے ایوانِ مجلس (سنتھا گار) کو اپنی سماجی زندگی کے خاص مرکز کی حیثیت سے قبول کرنا ابھی باقی تھا۔

ہڑپہ کچھ دنوں فاتحین کے قبضہ میں رہا اور بعد میں تباہ ہو گیا۔ موہنجوداڑو کو اچانک ہی اور مستقل طور پر حملہ آوروں نے کھنڈر کر ڈالا۔ بہر حال ان دونوں کی آخری بربادی کے بعد اولین شہر سندھی حلقہ اثر کے مشرقی کنارے پر اور اس سے آگے بنائے گئے۔ یہ یقیناً پہلے شہروں کے مقابلہ میں حقیر پیمانے کے تھے۔ لیکن یہ ایسے شہر تھے جن کے وجود میں یہ حقیقت مضمر تھی کہ ان کی زندگی میں زراعت پر اس سے زیادہ زور دیا جا رہا ہے جتنا کہ ایک چوپانی معیشت میں دیا جاتا تھا جو کہ ابھی تک اہم تھی۔ ابھی سے یجروید میں ایسے ہلوں کا ذکر ملنا شروع ہو جاتا ہے جن کو بارہ بیل کھینچ کر چلاتے تھے۔ آج ایسے ہل استعمال میں ہیں کیونکہ کھیت میں گہری باہیں بنانے کے لیے اور بھاری مٹی کو پلٹنے کے لیے یہ ہل ناگزیر ہیں ورنہ ایسی زمینوں میں پیداوار اچھی نہ ہو گی یا اس کی زرخیزی قائم نہیں رہے گی۔ مضبوط ہل لکڑی کو کانسی کے اوزاروں سے چھیل کر بنایا جا سکتا تھا۔ لیکن مشرقی

پنجاب میں ہل کا پھل بالخصوص دریاؤں کے خط فاصل کے قریب پتھریلی زمین کے لیے لوہے کا ہونا ضروری تھا۔ لوہا کہاں سے آیا؟ کیا تانبے کے حصول کے لیے نئے ذرائع مفقود تھے جس کی ضرورت روز افزوں مقدار میں تلواروں اور دوسرے اوزاروں کے لیے ہو رہی تھی جو کہ ابھی تک کانسی کے ہی تھے۔؟

تقریباً آٹھ سو قبل مسیح سے مختلف دھاتیں مشرق کی جانب سے خاصی مقدار میں آنے لگیں۔ ہندوستان کے خام لوہے اور تانبے کے بہترین ذخیرے وادیٔ گنگا کے مشرقی سرے پر جنوبی مشرقی بہار (دھال بھوم، مان بھوم، سنگھ بھوم کے اضلاع) میں ہیں لیکن آج تک اس علاقے میں جنگلات اور بارش کی کثرت ہے اور جنگلوں کو صاف کر کے زراعت اتنی نفع بخش نہیں ہوگی جتنی وادیٔ گنگا میں۔ اس لیے قدیم ابتدائی زندگی ابھی تک یہاں جمی ہوئی ہے باوجودیکہ اس کے ملحق ہی انجن بھٹیاں اور دھاتوں کے کارخانے ہیں۔ ہمیں علم ہے کہ اس علاقے کا تانبا نکالا جاتا تھا۔ جہاں تانبا قدرتی خام شکل میں موجود ہے وہاں نامعلوم زمانے کی پختہ اینٹوں اور صاف شدہ دھات کے میل کچیل کے ذخیرے ملتے ہیں اور تانبے کی بے شمار اشیا جو تقریباً ایک ہزار قبل مسیح کی ہیں گنگا کے میدان میں ہر جگہ ملتی ہیں۔ ان میں سے بعض کی شکل ہارپون کی طرح ہے یعنی برچھے کی شکل کا خمدار کانٹا۔۔۔ بعض ٹانکے دار بسولے سے مشابہ ہیں اور بعض نیم انسانی شکلیں وغیرہ۔ بڑے سے بڑے سلاخ والے بسولے دو فٹ لمبے ہیں اور ان کا سرا بھدی چھینی کی طرح ہے ان کو استعمال کرنا اتنا دشوار ہے کہ ان کو اوزار تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تمام چیزیں نمایاں طور پر تاجروں کے مال کے ذخیرے ہیں۔ یہ اشیا قدیمی اصلی باشندوں نے نہیں بنائی تھیں کیونکہ تانبا صاف کرنے کے لیے آگ کی کمی بیشی پر پوری دسترس کی ضرورت ہے اور اسی لیے اچھی بھٹیاں ضروری ہیں۔ ایسی بھٹیاں نہایت عمدہ برتن بھی بنا سکتی ہیں اور یہ یقین کیا جاتا ہے کہ تانبے کی یہ بھٹیاں برتن بنانے کے آوے ہی دیکھ کر وجود میں آئیں۔ لیکن تانبے کے ان ذخائر کے ساتھ جو تھوڑے بہت مٹی کے برتن ملے ہیں وہ ناگفتنی حد تک بھدے ہیں۔ بہت خراب پکے ہوئے اور پیلی مٹی کے رنگے ہوئے برتن ہیں جو کھدائی میں ہی ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتے ہیں۔ اس لیے یہ بات خارج از امکان ہے کہ ان برتنوں وغیرہ کا تعلق سندھی لوگوں یا آریوں کی بستیوں سے تھا (جو شال کے بنے ہوئے کالی مٹی کے رنگے ہوئے برتن استعمال کرنے لگے تھے)۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ

تاجر دراصل وہ آریہ لوگ تھے جو نقل و حرکت کرتے رہتے تھے لیکن پیلی مٹی سے پتے ہوئے یہی گھٹیا برتن ہستناپور جیسے نئے آریائی ذخائر کے مقامات پر کالے رنگے ہوئے برتنوں کے نیچے اور قدرتی مٹی کے عین اوپر ملتے ہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ پنجاب میں جو آریہ لوگ بسے تھے ان میں سے سب کے سب نے مویشیوں کی پرورش و افزائش کو اپنا پیشہ نہیں بنا لیا تھا۔ دوسرے عہد ہزار سالہ ق۔م میں یقیناً ایسے لوگ تھے۔ خصوصاً آریوں کی دوسری بڑی لہریں جن میں وہ جفاکشی و دلیری موجود تھی جو کسی مہمات کے اولین رہنماؤں کے لیے ضروری ہو سکتی تھی۔ وہ بڑے اچھے لڑنے والے تھے اس کے ساتھ ہی ان کو دھاتوں بالخصوص لوہے کو صاف کرنے کے فن کا کچھ علم بھی تھا جو کہ پہلے ہزار سالہ قبل مسیح کے آغاز تک ایشیا کے اس پورے علاقے میں عام ہو چکا تھا جس سے گزر کر ان آریاؤں کو ہندوستان آنا پڑتا تھا۔ گنگا کے کنارے کا جنگل ابھی اتنا گھنا تھا کہ وہاں زرعی بستیاں نہیں بس سکتی تھیں۔ اس لیے آریوں کی بڑی بڑی بستیوں کا ایک سلسلہ مشرق کی طرف ایک باریک خط کی طرح ہمالیہ کی نچلی پہاڑیوں کے پہلو بہ پہلو جنوبی نیپال کی طرف پھیل گیا اور پھر جنوب کی جانب گھوم کر بہار کے ضلع چمپارن میں سے ہوتا ہوا اس بڑے دریا تک پہنچ گیا۔ آگ لگا کر زمین کو صاف کیا گیا جیسا کہ گنگا کے نزدیک کرنا ممکن نہیں تھا۔ یہ طریقہ جس نے ابتدائی توسیع کو دریائے گنڈک کے مغرب میں دامن کی پہاڑیوں تک محدود کر دیا ''ست پتھ برہمن'' کی ایک مشہور عبارت میں تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کا زمانہ سات سو قبل مسیح سے پہلے کا ہونا چاہیے۔ لیکن چمپارن سے ہو کر جنوب کی طرف گھوم جانے کا مقصد یہ تھا کہ کچی دھات کے ذخیروں تک پہنچا جائے۔ یہ ذخائر راج گیر کی پہاڑیوں کے پار تھے جو کہ اس عظیم دریا کے جنوب میں آریوں کی واحد بستی تھی۔

یہ بات صاف ظاہر ہے کہ اولین شہر جن کے حالات کا مکمل تسلسل عہد تاریخ تک آتا ہے دریائی راستے پر واقع ہیں باوجودیکہ سیلابی مٹی والے علاقوں کا آباد کرنا مشکل تھا۔ اندرپرستھ (دہلی) اور ہستناپور ''سرزمین کورو'' میں۔ کوسمبی (سنسکرت میں ''کوشامبی'') دریائے جمنا پر اور بنارس (وارانسی، یا کاشی) گنگا پر بڑے مشہور شہر ہو گئے۔ پہلے عہد ہزار سالہ قبل مسیح کے شروع میں ان شہروں کی بنیاد پڑنے کی توجیہہ اس امر سے کی جا سکتی ہے کہ ان طاقتور دریاؤں میں جو ناقابلِ گزر جنگلوں اور دلدلوں میں سے گزرتے ہوئے بڑی تیزی سے بہتے تھے پانی کے ذریعہ سفر

یا بار برداری بہت پہلے سے جاری تھی۔ رگ وید میں ایک اشلوک کے ٹیپ کے مصرعہ میں اوکیتھیہ اور ممتا کے برہمن بیٹے دیرگوتمس کے متعلق بتایا گیا ہے کہ وہ اپنے بڑھاپے میں ایک جہاز ران تھا۔ قدیم ترین وید میں ایسے جہازوں کا سرسری ذکر ہے جن کے سو چپو تھے اور جو پانی پر قریب ترین زمین سے تین دن کی مسافت تک سفر کیا کرتے تھے جس کا مطلب یہ ہے کہ آریہ بڑی کشتیوں کا استعمال جانتے تھے۔ لہٰذا اس کی واحد اور ممکن تصریح یہی ہو سکتی ہے کہ پہلے عہد ہزار سالہ ق۔م کے آغاز میں ان گمنام دلیر رہنماؤں نے سمندر تک رسائی حاصل کر لی تھی اور دھاتوں کے خام ذخیرے دریافت کر لیے تھے۔ ورنہ دریائے گنگا کے کنارے قلعہ بنارس کے پاس پشتہ بننے سے قبل کے آٹھویں صدی کے ذخیروں کی نہ کوئی تصریح ہو سکتی ہے اور نہ کوئی وجہ۔ جب ایک دفعہ خام دھاتوں کی دریافت ہو گی تو پہاڑیوں کی ترائی میں جو آبادیاں قائم تھیں ان کے سلسلے کو خشکی کے راستے سے دریا کی طرف اس حد تک پھیلانا آسان تھا جہاں تک جنگل کی وجہ سے زمین کو صاف کرنا ممکن تھا۔ یہ مفروضہ اتنا دور از قیاس نہیں جتنا کہ نظر آتا ہے۔ خود دریا سے ختم نہ ہونے والی مقدار میں مچھلی دستیاب ہو سکتی تھی اور دریا کے کناروں پر جنگل میں بہت شکار میسر تھا۔ ضرورت صرف ایک دلیرانہ مہماتی جذبہ کی تھی۔

آریوں کے وندھیا چل کے جنوب میں داخلے کا خاندانِ اگستہ سے کچھ تعلق ہے لیکن یہ تاحال ایک افسانوی دنیا کی چیز ہے اگرچہ ذہن اسی طرح مائل ہوتا ہے کہ اس کا سلسلہ جنوبی ''حجراتِ کلاں'' سے جوڑ دیا جائے۔ ریاست میسور میں برہم گری کے مقام کے ''حجراتِ کلاں'' ان راکھ کے ٹیلوں سے متعلق ہیں جو رایچور ضلع میں پتھر کے نئے زمانے کے مویشی پالنے والوں نے چھوڑے ہیں پتھر کے اوزار اور مٹی کے برتنوں کے تسلسل اس چیز کو ثابت کرتے ہیں۔ راکھ کے ان ڈھیروں کی تاریخ ریڈیو کاربن سے متعین کریں تو تیسرے عہد ہزار سالہ ق۔م کے اختتام سے کچھ قبل معلوم ہوتی ہے۔ نرمدا پر دوسرے عہد ہزار سالہ قبل مسیح کے منتشر ذخیروں میں ان کے خاکستری برتنوں نے نیز ایک مختلف قسم کے برتنوں کے ساتھ کہیں کہیں کانسی کے ایک ٹکرے کی دریافت نے بعض محققینِ اثریات کو یہ سوچنے کی طرف مائل کیا ہے کہ ان لوگوں کے ایران سے تعلقات تھے۔ اگر یہ درست ہے تو آریوں کے اس قدیم و ابتدائی پھیلاؤ کے اسباب و علل ایک معمہ بن جاتے ہیں۔ ''اصل آریوں'' کی ابتدائی لہر پرامن تھی جو سندھ کے علاقے سے اس وقت

گزری جب شہری تہذیب اپنے پورے عروج پر تھی؟ کیا آریوں نے غارت گری اور مار دھاڑ اسی وقت اختیار کی جبکہ ایک بعد والی لہر کانسی کے ہتھیاروں کو لڑائی میں استعمال کرنا سیکھ چکی تھی؟ دوسری طرف پہلے عہد ہزار سالہ کے اوائل میں آریوں کا گنگا کی کھوج لگانا ایک ایسا واقعہ ہے جس کی تصدیق اثریات سے ہوتی ہے۔ رایچور اور میسور میں آریوں کے شمالی داخلہ کے دور والی کھدائی کی تہہ یقینی طور پر بعد کی ہے اور عہدِ آہن کا آغاز کرتی ہے اس کے برعکس پانڈو رجر ڈھبی (مغربی بنگال دریائے اجے کے کنارے) ''مسی حجری'' ذخیرے تسلسل کے فقدان کو ظاہر کرتے ہیں۔ نرمدا کے مقام پر متوازی دریافتوں کی طرح ان سے صرف یہی ظاہر ہو سکتا ہے کہ دوسرے عہد ہزار سالہ ق۔م میں وہاں علاقائی تفتیش کرنے والوں کی کچھ منتشر اور عارضی بستیاں تھیں جو کہ غالباً آریہ تھے لیکن اترنجی کھیڑا ایک مستقل آبادی تھی۔

عہدِ رزمیہ:

ان پرانے چھوٹے شہروں میں سے کرودیش کے دو شہر (دہلی۔ میرٹھ) ہندوستانی روایت پر ایک نہ مٹنے والا نشان چھوڑنے والے تھے۔ اگرچہ بنارس آخرکار ایک تقدیس کا مرکز بن گیا اور برہمن دھرم کے لیے اب بھی اس کی یہی حیثیت باقی ہے۔ عہدِ تاریخ میں اتر پردیش اور پنجاب کے درمیان کی دریائی حدِ فاصل جنگی مصلحتوں کے لحاظ سے بہت اہم تھی۔ دہلی موجودہ زمانے میں ہندوستان کا پایہ تخت ہے جیسا کہ یہ کئی صدیوں سے رہا ہے۔ کرودیش میں پانی پت کے مقام پر مختلف زمانوں میں کئی فیصلہ کن لڑائیاں لڑی گئیں اور انہوں نے ملک کے سارے شمالی حصے کی قسمت کا فیصلہ کیا۔ ہندوستان کی عظیم رزمیہ نظم ''مہابھارت'' کا موضوع کرودیش میں ایک جنگ استیصال ہے۔ اگر واقعی ایسی کوئی لڑائی ہوئی تھی تو شاہی خاندانوں کی روایتی تعداد کا حساب عہدِ تاریخ تک لگانے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس جنگ کا زمانہ 850 ق۔م کے قریب رہا ہوگا۔ اس صورت میں یہ مفروضہ واقعہ لازمی طور پر ایک مجموعی پیمانے کی چیز ہوگی لیکن اس کی ادبی اہمیت اتنی ہی عظیم تھی جتنی یونان میں شہر ٹرائے کی لڑائی کی۔ کرودیش میں ہستناپور کی اصل بستی قدیم ویدک پورو قبیلے کی ایک شاخ نے بسائی تھی۔ رنگے ہوئے خاکستری برتن جو ہستناپور دوم سے نکلے ہیں پورو اور کرو کے فنِ سفالیات کی مشترک تخلیق سمجھنے چاہئیں نہ کہ عام آریائی برتن۔ ایک دوسری

شاخ نے جن کا نام پانڈو تھا (فرزندان پانڈو) جنگل کو جلا کر روایتی طریقے سے اندر پرستھ کو صاف کیا (غالباً یہ دہلی کے پرانے قلعے کے مضامفات ہیں) زمین کو صاف کرنا آگ کے دیوتا اگنی کے حضور میں بڑی قربانی تصور کی گئی۔ ہر جاندار کو جو آگ کے حلقے سے بچ کر بھاگنا چاہتا تھا ذبح کر دیا گیا اور نئی زمین پر زراعت کرنے کے لیے نئی بستی بسائی گئی۔ اس کے بعد ان دو ہمسایہ اور رشتہ دار ریاستوں میں ایک دوسرے کو ختم کرنے کے لیے جنگ ہوئی بعد میں اسی کے متعلق یہ کہا گیا کہ اس جنگ میں دنیا (یعنی ہندوستان) کو فتح کرنے کے لیے لاکھوں نے حصہ لیا۔ لیکن اس زمانے کی پیداوار بڑی بڑی فوجوں کی کفیل نہیں ہو سکتی تھی۔ چہ جائیکہ علاقائی ریاستوں کو اس قابل بنا سکتی کہ باقاعدہ ہتھیاروں سے لیس بڑے بڑے فوجی دستوں کو دور دراز سے دلی تک بھیجا جا سکے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ایک چھوٹی سی قبائلی ریاست جس کا حکمران ایک کرو راجہ تھا۔ کورو دیش میں پانچویں صدی تک باقی تھی لیکن بعد میں جلد ہی اس کا مکمل خاتمہ ہو گیا۔ کسی بھی زمانے میں پورے ملک پر کوروں کے اقتدار کا کوئی سوال نہیں تھا اور اگر تھا تو بھاٹوں کے تخیل کے سوا اور کہیں نہیں تھا۔ کوروں کی نسل کے ایک فرد پریکشت کے باب میں کہا جاتا ہے کہ تکسلا کے مقام پر اس کی تاریخ پوشی شہنشاہانہ انداز سے ہوئی لیکن تکسلا (تکش شلا) چوتھی صدی سے پہلے بمشکل ہی ایک گاؤں سے زیادہ حیثیت رکھتا تھا اور اس زمانے سے اس کا نام تاریخ میں آیا لیکن پریکشت کا وہاں کوئی ذکر نہیں۔ مہا بھارت کی لڑائی کے بعد خاندان میں چوتھے راجہ کو ہستنا پور سے ایک سیلاب کی وجہ سے نکلنا پڑا جس کے لیے آثار قدیمہ کی کچھ شہادت موجود ہے اس نے پورو کرو سلطنت کے پایہ تخت کو دریا کے نشیب کی طرف کوسمبی کے مقام پر منتقل کر لیا۔ اس فرضی جنگِ عظیم کا سب سے اہم پہلو یہی تھا کہ ''مہا بھارت'' کو ایک نظم کی شکل مل گئی۔ ایلیئڈ (ہومر کی مشہور رزمیہ نظم) کی طرح یہ نظم ایک برتر خاندان کے خاتمہ پر مرثیہ خوانی سے شروع ہوئی لیکن فاتحین ابھی تک برسر حکومت تھے اس لیے فطری طور پر جلد ہی اس کے اشعار ان لوگوں کی فتح یابی (جے) کے قدرے طنزیہ گیتوں میں بدل گئے چنانچہ ''جے'' کا لفظ اب بھی اس کتاب کے نام کا جز ہے۔

کسی واقعے کو نظم بند کرنے سے پہلے (جیسا کہ دوسرے ممالک میں اس دور میں ہوتا تھا) ایک مقدس مناجات (یہاں ویدک اشلوک اور یونان میں ہومر کی نظم) پیش کی جاتی تھی۔ اگر اس

سخن گوئی کا کوئی سرپرست ہوتو اس کا شجرہ نسب ایک مدحیہ قصیدے کے ساتھ سنایا جاتا تھا۔ یہ اشلوک برہمنوں کے لیے اس رسم و روایت پر قابو حاصل کرنے کے کام کو زیادہ آسان بنا دیتے تھے۔ پیشہ ور بھاٹ (سوت) ہی اس وقت تک اصل شاعر اور گانے والے تھے۔ جب تک دوسرے آریاؤں سے برہمنی تحریک نے اپنی پروہت ذات کو بہت زیادہ الگ نہیں کر لیا تھا۔ اب مہا بھارت کا صرف برہمنی نسخہ ہی موجود ہے۔ اس کی موجودہ شکل کی تدوین دو سو ق۔م اور دو سو عیسوی کے درمیان ہوئی اور یہ مجموعہ 80000 اشعار اور چند عبارات نثر پر مشتمل ہے۔ ابتدائیے میں یہ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ 24000 بندوں پر مشتمل ایک قدیم نسخہ اس وقت تک رائج تھا اگرچہ اب وہ ناقابل حصول و معدوم ہو چکا ہے۔ نئی تدوین کرنے والے نے قابلِ تصور قسم کی اساطیر و حکایات مختلف ذوق کے سامعین کی جاذبیت کے لیے ایزاد کر لیں۔ بہت سے واقعات ہیں جن کا لڑائی سے کوئی تعلق نہیں۔ داستان در داستان کے طور پر مختلف کرداروں نے بیان کئے ہیں اس بے جا بھرتی کو زیادہ فطری رنگ دینے کے لیے ایک وسیع ''حصاری داستان'' کے اندر کھپا دیا گیا ہے۔ راجہ جنم جے سوم نے ناگوں کی مکمل تباہی کے لیے ایک بڑا بلی یگیہ کیا جس میں قربانی پیش کی جاتی تھی۔ یہ ناگ اُسر تھے جو حسبِ مرضی آدمی یا سانپ کی شکل اختیار کر سکتے تھے اور جن میں سے ایک نے جنم جے کے باپ پریکشتا دوم کو مار ڈالا تھا۔ جنگ کی داستانیں اور دوسرے قصے گویا اصل مرکز کے گرد گھومنے والی ضمنی کہانیاں تھیں جو اسی طرح کے دیر طلب یگیہ کے موقعوں پر بیان کی جاتی تھیں یعنی ''مہا بھارت'' اپنی موجودہ شکل میں بنیادی طور پر ایک جنگ عظیم کا بیان نہیں بلکہ اس عظیم یگیہ کا تذکرہ ہے۔ مہا بھارت میں بھرتی کا عمل دو سو عیسوی میں ختم نہیں ہوا بلکہ انیسویں صدی تک جاری رہا۔ ملک کے مختلف حصوں میں نسخوں کا مقابلہ کر کے اتنا ممکن ہو سکا کہ ایک مبصرانہ نسخہ تیار کیا گیا جو اصلی نقش اول تو نہیں لیکن اصل سے زیادہ سے زیادہ قریب کہا جا سکتا ہے۔ اصل منظومات کے اس سے زیادہ مکمل احیا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بعد میں جو اضافے کئے گئے وہ زیادہ تر مذہبی نوعیت کے ہیں اور ویدک رسوم و تہذیب سے مختلف کسی اور ہی چیز سے متعلق ہیں۔ بدھ مت نے برہمنوں کے قدیم وقار کو بہت کم کر دیا تھا۔ لیکن ان اضافوں کی مدد سے انہوں نے سماج میں ایک اہم درجہ دوبارہ حاصل کر لیا۔ ان میں سب سے زیادہ درخشاں اضافہ بھگوت گیتا ہے۔ یہ ایک تقریر ہے جس کے متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ دیوتا کرشن نے لڑائی سے عین پہلے کی تھی۔ خود یہ دیوتا بھی نیا تھا۔

صدیوں بعد تک اس کی اعلیٰ ترین الوہیت تسلیم نہیں کی گئی۔ جو سنسکرت اس میں استعمال کی گئی ہے وہ تقریباً تیسری صدی عیسوی کی ہے۔ لیکن برہمنیت کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ایک واحدانی رزمیہ نظم کی حیثیت سے ''مہا بھارت'' کی تدوین کی پہلی منزل پر اس کا سب بڑا کام اس کی حصاری داستان نے پورا کیا اور یہ بات اس سے بہت پہلے کی ہے کہ کرشن کا دیوتا کی حیثیت سے کوئی مرتبہ تھا اور حقیقت میں یہ حصاری داستان اس سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہے جتنی کہ اب تک محسوس کی گئی ہے۔ اس داستان کے مطابق جنم جے کے قربانی یگیہ کو جس نے ''مہا بھارت'' میں اصلی جنگ پر اولیت حاصل کر لی ہے مجبوراً نا تمام چھوڑنا پڑا۔ داستان کا یہ انوکھا پہلو نوجوان آستک کی ذکاوت کا نتیجہ تھا جو کہ ایک برہمن باپ اور ناگ ماں کا بیٹا تھا۔ اس کے علاوہ جنم جے کا مہا پروہت سوم شروس بھی اسی طرح مخلوط سلسلہ نسب کی اولاد تھا۔ برہمنوں کے سخت قاعدے کے مطابق ایک برہمن باپ کے وہ بچے جو کسی بھی دوسری ذات کی ماں سے پیدا ہوئے ہوں کبھی بھی برہمن نہیں کہلا سکتے تھے اس لیے اگر وہ برہمن جنہوں نے حد سے زیادہ اضافوں کے ساتھ اس رزمیہ نظم کی تدوین کی اس بات کا بغیر کسی شرم کے اعلان کر سکتے تھے کہ ان کا سلسلہ نسب آریائی حلقہ سے باہر اتنی دور تک پہنچتا ہے تو ناگ قوم کے لوگ ضرور کسی نہ کسی لحاظ سے بڑے معزز لوگ تھے۔ نہ تو وہ اسر تھے اور نہ نیچی ذات کے تھے۔ آستک کا خاندان یایاور (آوارہ گرد) خاندان کہلاتا تھا۔ اس نام کا ایک خاندان نویں صدی عیسوی تک باقی تھا اور اس میں سنسکرت کا مشہور شاعر اور ڈرامہ نگار راج شیکھر پیدا ہوا جو برہمن نہیں تھا یا کم سے کم اس کی بیوی مرہٹہ یا راجپوت غیر برہمن جاگیردار خاندان کا ہمان سے تھی۔

تو پھر یہ ناگ کون تھے جو بیک وقت سانپ اُسر بھی تھے اور انسان بھی۔ جو اس قدر بد طینت شیطان تھے کہ ایک خصوصی طاقت ور اگنی تکیہ کے ذریعہ نیست و نابود کر دیے جانے کے مستحق تھے لیکن اس کے ساتھ ہی ان کی عورتیں برہمنوں کے جائز اور نہایت معزز بچے جن سکتی تھیں؟ اس کا جواب موجودہ ماخذ سے مرتب کیا جا سکتا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناگ کی نسلی اصطلاح جنگل میں رہنے والے تمام قدیم لوگوں کے لیے استعمال ہونے لگی تھی۔ یہ ضروری نہیں تھا کہ ان میں کوئی تعلق یا رشتہ ہو۔ البتہ کالا ناگ یا تو ان کا خصوصی قبائلی نشان تھا یا وہ اس کی پوجا کرتے تھے جس طرح کہ بہت سے قدیم ہندوستانی باشندے (بلکہ اور بھی لوگ) اب تک کرتے ہیں۔ خاص

طور پر یہ ناگ لوگ اس وقت ملح[illegible] جنگل میں رہتے تھے جب کرو دیش میں پہلے پہل آریہ آباد ہوئے۔ پنجاب کی پہاڑیوں کے دا[illegible]ن میں کھلے ہوئے یا نیم صحرائی دریائی میدانوں کے مقابلہ میں گنگا کے جنگلوں کے اندر غذا اکٹھ[illegible]نا کہیں زیادہ آسان تھا۔ ان گھنے جنگلوں کے باعث ہی ناگ قوم کو فتح کر پانا اور دیگر ذرائع۔ [illegible]ن کو اس قسم کا غلام بنا لینا ناممکن ہو گیا جس طرح مغرب میں ''داس'' اور ''شودر'' بنائے گئے تھے [illegible]جب تک وہ آزاد غذا اکٹھا کرنے والے بنے رہے ان کو کبھی نیچی ذات کی پستی میں نہیں دھکیلا [illegible]سکا۔ خود ویدوں میں ہی اس کا ذکر آتا ہے کہ کچھ غریب برہمن ایسے بھی تھے جو کسی آریائی قبیلہ [illegible]ر پناہ نہیں تھے وہ جنگلوں میں حسبِ خواہش زندگی بسر کرنے کے لیے نکل جاتے تھے اور یہ ز[illegible]ں غذا اکٹھا کر کے یا زیادہ سے زیادہ اس شغل میں چند مویشیوں کا اضافہ کر کے بسر ہوتی تھی [illegible]ولِ علم کی برہمنی روایت جو سنِ عیسوی کے آغاز تک جاری رہی اور نظری اعتبار سے آج بھی [illegible] فرض ہے اس بات کی مقتضی تھی کہ ہر ایک مبتدی چیلا ایک معمر گرو کے تحت جو اسی طرح ص[illegible] کیے ہوئے کسی مقام پر آباد ہو بارہ سال تک مدت امیدواری پوری کرے اس کے مویش[illegible] کی دیکھ بھال کرے۔ غیر تحریر شدہ ویدوں کو زبانی یاد کر کے عبور حاصل کرے۔ پوجا پاٹ [illegible]تمام تفصیلات میں خود کو ماہر کرے اور آخر کار خود ایک پورا صاحبِ علم برہمن بن کر باہر آ[illegible]ان تعلیمی نو آبادیوں میں شکار اور زراعت نہیں ہوتی تھی۔ یہ زمانہ ابھی اس قدر ابتدائی تھا کہ [illegible]م ناگ لوگوں کے ساتھ شادی بیاہ کی اجازت ممکن نہ تھی۔ برہمن گرو کے ساتھ خود اپنی ذات [illegible]کوئی عورت شاذ و نادر ہی ہوتی تھی اور یہ کیفیت بعد کے ان ایام تک قائم رہی جب کہ ''کنج تع[illegible]'' (گروکل) قائم کرنے کا رواج پختہ ہو گیا۔ ناگ لوگوں سے پرخاش کی کوئی وجہ نہیں تھی جو [illegible] وجودہ آسام کے گاؤں کے بالکل برعکس) کبھی جنگجو نہ تھے اور غذا پیدا کرنے والے تھ[illegible]یے جنگل میں ادھر ادھر بکھرے ہوئے تھے۔ ادھ پکے، گھٹیا اور پیلی مٹی سے رنگے ہوئ[illegible]ہستنا پور اول سے نکلے ہیں غالباً بعد کے ناگوں کی پیداوار ہیں۔ جیسے جیسے جنگل صاف [illegible]یا ناگ لوگ زرعی پیشے میں رفتہ رفتہ داخل ہوتے گئے۔ ''مہا بھارت'' سے معلوم ہوت[illegible]سے کم ایک ناگ خاندان کرو لوگوں کا دوست تھا اور کئی خاص رشتہ بھی رکھتا تھا لیکن پانڈ[illegible]ے ایسا تعلق نہیں تھا۔ ان ناگوں کی اولاد نے قدرتی طور پر اپنے قدیمی و ابتدائی طریق ہائے پرستش کو باقی رکھا اور ان اولین بھاٹوں کے دوست رہے جنہوں نے کروں کی گم شدہ

شان وشوکت کے گیت گائے تھے۔ ناگاؤں کے شجروں اور داستانوں کو اس عظیم رزمیہ نظم کے باب اول میں ایک اونچا مقام دیا گیا ہے۔ اگرچہ اس کا لڑائی کی اصل کہانی سے کوئی تعلق نہیں اس کے قطعی برعکس یادو خاندان کے بطن جلیل اور نیم دیوتا کرشن کے کارناموں کی داستان اور شجرہ کو جس کا مکمل دیوتا کے درجے تک عروج اس رزم نامے کے مختلف طبقات میں صاف نظر آتا ہے ایک علیحدہ ضمیمہ ''ہری وش'' میں منتقل کردیا گیا ہے۔ بعد کے ہندوستانی تذکرہ اصنام میں عظیم کالا ناگ بہت سے مختلف حالات میں کارفرما نظر آتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے ساری زمین کو پھن میں تھام رکھا ہے تاکہ یہ پانی میں نہ ڈوب جائے۔ وہ وشنو کا بستر اور چھتر بھی ہے جو پانی پر سوتا ہے اور کرشن انجام کار اوتار بنا۔ سیس ناگ شیو کا ہار بھی ہے۔ گنیش کے ہاتھ میں ایک ہتھیار بھی اور بذات خود بھی ایک دیوتا ہے جس کے لیے سال میں ایک خاص دن وقف ہوتا ہے جس میں قدامت پرست نہ کچھ کھود سکتے ہیں اور نہ کسی دھات کا استعمال کرسکتے ہیں اس کے ساتھ ہی ہندوستانی کسان کے لیے وہ کھیتوں کا محبوب رکھوالا بھی ہے (یعنی کیشتر پال شیو کو بھی یہ نام دیا جاتا ہے) یہ رزمیہ نظم اپنے ناقابلِ اعتنا اور بہت زیادہ مشکوک تاریخی مواد کی بہ نسبت باہمی ثقافتی اثر پذیری کے عمل کے لحاظ سے زیادہ دلچسپ ہے جس کا انکشاف اس میں کیا گیا ہے۔ ''مہابھارت'' کی ثقافتی اہمیت اور عام طور پر غلط تفسیروں کی وجہ سے اس کی ایک مختصر تلخیص بہت ضروری ہے۔ اس رزمیہ نظم میں سب سے ابتدائی داستانوں کے نمایاں طور پر تین ماخذ ہیں۔ پوروکورو عہد کے رزمیہ گیت۔ پراچین افسانے اور یادوگاتھائیں۔ ان غیر مربوط کہانیوں کو متحدہ لیکن تاحال ابتدائی سماج کے مزاج کے مطابق کسی نہ کسی طرح مربوط کرنا تھا۔ اس کایاپلٹ کا مرکز دہلی، میرٹھ اور متھرا کا علاقہ تھا اور یہ وہ دور تھا جب دھاتوں بالخصوص لوہے کا علم تو ہوگیا تھا مگر یہ کمیاب تھیں۔ ویدوں کے آخری زمانے کے آریہ جنگلات سے بھری ہوئی حد فاصل کے ناگ لوگ جو ابھی تک خوراک اکٹھا کرنے کا کام کرتے تھے اور کرشن کے جدید ویدک دور کے چوپان باہم مل جل کر ایک زیادہ کامیاب خوراک پیدا کرنے والا سماج بناسکتے تھے اگر وہ باہم جنگ وجدل کو بند کردیتے۔ ماحول اور دھاتوں کی کمی نے اس بات کو ناممکن بنادیا تھا کہ ان تینوں سے کوئی ایک محض ننگی طاقت کے ذریعہ دوسروں کو مطیع بناسکتا اس لیے متذکرہ کہانیوں کو باہم مربوط کرنا ہی ضروری تھا۔ انسانی عناصر کے باہم متحد ہونے میں کشیب لوگوں نے مدد کی۔ داستانوں کی ترغیب وتدوین ایک اور

برہمن خاندان بھریگو نے کی۔ باہمی ثقافت پذیری اس قدر مؤثر تھی کہ ''مہابھارت'' کا حجم بڑھتا گیا اور ''پران'' اسی نہج پر قرون وسطیٰ میں دوبارہ لکھے جاتے رہے۔ عمل صرف اس وقت ناکام ہوا جب لوگوں کو مشترکہ توہم پرستی کی بنیاد پر ایک گروہ میں متحد کرنے سے ایک زیادہ پیداوار کرنے والے سماج کی تخلیق میں کوئی مدد نہ مل سکی۔ یہ ناکامیابی مسلمانوں کی نسبتاً آسان فتح مندی سے اور پختہ ہوگئی لیکن اس وقت تک ''جیو اور جینے دو'' کی جگہ یہ اصول قائم ہوگیا تھا کہ ''پروہت جو کچھ کہے اس پر ایمان لے آؤ اور اس کا کوئی خیال نہ کرو کہ منطق، مادی حقیقت یا عام سوجھ بوجھ کیا کہتی ہے۔''

o

باب:5

قبیلے سے سماج کی طرف

نئے مذاہب:

ملک سے باہر کروڑوں آدمی یہ سمجھتے ہیں کہ ہندوستان صرف گوتم بدھ کا ملک ہے۔ ایشیائی لوگوں کی بڑی اکثریت کسی سیاسی نظام یا مادی برآمدات سے قطع نظر صرف بدھ مت کو ہی ہمیشہ کے لیے ہندوستان کی اہم ترین دریافت سمجھتی ہے۔ برما، تھائی لینڈ، کوریا، جاپان اور چین کے فنون لطیفہ اور فن تعمیر اور اس لیے دنیا کا فن کہیں زیادہ تہی مایہ رہ جاتا اگر فن کے وہ بنیادی خیالات نصیب نہ ہوتے جو بدھ مت کی دین ہیں اور جن کی بالیدگی ہندوستانی اثرات کے تحت ہوئی ہے۔ منگولیا اور تبت کا قدیم ادب زیادہ تر بدھ مت کی مذہبی کتابوں پر مشتمل ہے۔ تبت کا تمام تر ریاستی نظام 1959ء تک چند بدھ خانقاہوں اور ان کے نامزد نمائندوں پر مشتمل تھا۔ لنکا، برما، تھائی لینڈ اور ہند چینی (انڈو چائنا) کے لوگ نہ صرف بدھ مذہب کو (اپنی تعبیر کے مطابق) مانتے ہیں بلکہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ان کی مختلف تاریخوں کے ابتدائی دور میں اس مذہب کے اثرات نے لوگوں کو مہذب بنانے میں بڑا کام کیا ہے۔ چین اور خصوصاً اس کے عقبی علاقہ کی معاشیاتی ترقی میں پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی کے دوران بدھ خانقاہوں کا کس قدر زبردست اور ناگزیر حصہ تھا اس کا اندازہ ابھی حال ہی میں ہوسکا ہے۔ ہندوستان کے ان مقامات کی زیارت کرنے کے لیے جن کا تعلق مہاتما بدھ کی زندگی کے واقعات سے ہے دور دراز ملکوں سے بے شمار زائرین آتے تھے اور اب بھی آتے ہیں اور ریگستانوں، برف پوش بلند کہساروں اور طوفانی سمندروں کی صعوبتیں برداشت کرتے تھے۔ اپنے زمانے میں اس مذہب کی توسیع مغرب کی سمت مشرق کی بہ نسبت اور بھی زیادہ نمایاں تھی۔

افغانستان کے مقام پر چٹانوں سے تراشی ہوئی دیو پیکر ساٹھ میٹر اونچی بدھ کی مورتیاں خود

ہی اس کا کافی بڑا ثبوت ہیں۔ وسط ایشیا میں بے شمار تباہ شدہ استوپ (باقیات کی یادگاریں) اس کی مزید گواہی دیتی ہیں۔ اس مذہب نے نہ صرف مانویت کو متاثر کیا بلکہ اس سے قبل مسیحیت کی تشکیل میں بھی ضرور ممد ہوا ہوگا۔ بحیرہ روم کی ''دستاویزات'' جن عالموں نے لکھی تھی وہ اگرچہ سچے پکے یہودی تھے لیکن ان تحریروں میں اس قسم کی خصوصیات ملتی ہیں جن کی اصل بدھ مت معلوم ہوتا ہے۔ ان کا ایسی خانقاہ میں رہنا جو تقریباً گورستان کے اوپر تھی اگرچہ بدھ لوگوں کے لیے ایک قطعی گوارا و پسندیدہ فعل ہوسکتا ہے لیکن یہودیت کے لیے باعث تنفر ہے۔ تاسیس فلسطین کی ان (غالباً ایسنی) (ایک قدیم یہودی فرقے کا نام ہے) دستاویزات میں ایک ''معلم اتقا'' (ست گرو) کا تذکرہ کیا گیا ہے اور بالکل یہی لقب مہاتما بدھ کا ہے اس لیے اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہوگی۔ اگر ''خطبہ کوہی'' (Sermon the mount) بدھ لوگوں کو زیادہ مانوس محسوس ہو بہ نسبت ''عہد نامہ عتیق'' کے ان پیروکاروں کے جنھوں نے سب سے پہلے اس کو اپنے کانوں سے سنا تھا۔ یسوع مسیح کے چند معجزات مثلاً پانی پر چلنا گوتم بدھ کی زندگی سے متعلق ادب میں بہت پہلے سے مذکور تھے۔ اسی سلسلے میں ایک مسیحی ولی کی وہ کہانی جس کا عنوان ''برلام اور جوزفٹ'' ہے گوتم بدھ کی داستان زندگی کا براہ راست تصرف ہے۔ بغداد کے عباسی خلیفہ ہارون رشید (جو الف لیلہ میں زندہ جاوید ہوگیا) کے ماتحت وزیروں کا ایک اہم خاندان تھا جو برمکی خاندان کہلاتا ہے۔ یہ لوگ ایک زمانے میں بدھ خانقاہ نوبہار کے پشتنی صدر راہب (پرمک) تھے۔ نومسلم ہونے کی وجہ سے ان پر یہ شک وشبہ کیا گیا کہ ابھی تک وہ پرانے مذہب کے بعض کافرانہ اصولوں کو مانتے ہیں۔

بدھ مذہب کی اس حیرت انگیز توسیع کے دو جاذب توجہ مگر متضاد پہلو ہیں۔ ہندوستان سے باہر اس مذہب کی اشاعت ہتھیاروں کی طاقت یا متعلقہ ہندوستانی سیاسی اثرات کی بالیدگی کے بغیر ہی ہوئی تھی۔ اشوک (سنسکرت میں اشوک) کا نام اس کے اپنے ملک سے باہر دور دور تک بڑی عزت سے لیا جاتا ہے صرف اس لیے کہ وہ ایک عظیم بدھ شہنشاہ تھا نہ کہ اس لیے کہ اس نے کوئی فتح حاصل کی یا طاقت کا کوئی اور مظاہرہ کیا۔ کشان خاندان کے لوگ وسطِ ایشیا اور ہندوستان کے کچھ حصوں پر ایک ساتھ حکومت ضرور کرتے تھے لیکن وہ بدھ مت کے علاوہ دوسرے ہندوستانی مذاہب اور دیوتاؤں کی سرپرستی بھی کرتے تھے مثال کے طور پر شیو جس کی پرستش اس کے باوجود دور تک نہیں پہنچی۔ ہان خاندان کے حکمران من ٹی سے لے کر مستقبل میں دور تک چینی شہنشاہوں کا ایک طویل سلسلہ ہے جنھوں نے اپنے معمول اور دستور سے ہٹ کر بدھ مبلغوں کو بلایا لیکن خود اپنی پیدائش کی سرزمین سے بدھ مذہب غائب ہوگیا۔ بس چند نشانات ہندوستان کے شمال مشرقی

کنارے پر باقی رہ گئے۔ یہ مکمل اندرونی زوال بیرونی کامیابی کے ساتھ ایک ناقابل تصریح تضاد رکھتا ہے۔ آج بھی عام طور پر تعلیم یافتہ ہندوستانی ششدر ہوکر رہ جائیں گے یا ناراض ہو جائیں گے اگر ان کو یہ بتایا جائے کہ جس بدھ مذہب کو وہ ایک عارضی انحراف وارتداد سمجھتے ہیں وہ عالمی ثقافت کو ان کے ملک کی ایک بہت بڑی دین تھی۔ بدھ مت کے عروجِ اشاعت اور زوال کے مکمل دور نے جو پندرہ سو سال پر محیط تھا ہندوستان کو نیم چوپانی قبائلی زندگی سے مطلق العنان بادشاہوں میں اور اس کے بعد جاگیرداری میں تبدیل ہوتے دیکھا۔ اس لیے یقینی طور پر اس مذہب نے اپنی پیدائش کے ملک میں مختلف مدارج پر جو کردار ادا کیا ہوگا اس کو ہندوستانی تہذیب کے کسی بھی سنجیدہ تذکرے میں ایک مرکزی مقام حاصل ہونا ضروری ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہمیں ملک کے اندر اور باہر اس مسلک کی دوگانہ اور الجھن میں ڈالنے والی بالیدگی کی وضاحت کی کوشش کرنا بھی ضروری ہے۔ چھٹی صدی قبل مسیح میں چین میں کنفیوشس کا فلسفہ اور ایران میں زرتشت کی طوفانی اصلاحات پیدا ہوئیں۔ وادیٔ گنگا کے وسط میں بہت سے بالکل نئے مذہبی معلم موجود تھے جن میں سے ایک بدھ بھی تھا اور اپنے زمانے میں سب سے زیادہ مقبول بھی نہ تھا۔ حریف مذہبی مسلکوں کا پتہ ان جانب دارانہ بیانات سے چلتا ہے جو مخالف مذہبی دستاویزات میں پائے جاتے ہیں۔ بہر حال جین دھرم ابھی تک ہندوستان میں باقی ہے اور اپنے بانیوں کو بدھ سے قدیم تر بتاتا ہے۔ میسور کے کتبوں سے پتہ چلتا ہے کہ آجیوک چودھویں صدی عیسوی تک بھی باقی تھے، ان دو مذہبی فرقوں کے دو خاص مبلغ مہاویر (گو جین یہ کہتے ہیں کہ اس سے پہلے تیرتھنکروں کا ایک طویل سلسلہ ہے جن میں پارشو ایک تاریخی شخصیت ہوسکتا ہے) اور مکلی گوسال تھے جو گوتم بدھ کے بے شمار معاصرین میں سے تھے اور جنہوں نے تقریباً انہی مقامات پر تعلیم دی جہاں خود بدھ نے دی تھی۔ خود بدھ نے اپنے دو بزرگ تر ہم عصروں یعنی آریائی قبیلے کالام کے الار اور رام کے بیٹے اوک کی تعلیمات کو اپنایا اور پھیلایا اس لیے بدھ مت کو محض اپنے مسلمہ عظیم بانی کا ذاتی زمانہ نہیں سمجھا جا سکتا اور نہ ہی اس کے زوال کی وجہ انسانی کمزوریاں تھیں۔ بدیہی طور پر بہت سے پرکشش اور ممتاز مذہبی مسلکوں کا بہ یک وقت ایک تنگ سے علاقے میں عروج پانا کسی ایسی سماجی ضرورت کی نشاندہی کرتا ہے جس کو قدیم تر مذہبی مسلک پورا نہیں کر سکتے تھے۔ اس ضرورت کا تجزیہ اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ ان عناصر کو تلاش کیا جائے جو معلمین کے تمام نئے سلسلوں میں مشترک تھے اور ان کے ساتھ مذہبی پیروکاروں کے نئے طبقات کا معائنہ کیا جائے۔ اگر یہ محض تسلسل یا تدریجی ارتقاء کا سوال ہوتا تو نئے مذاہب کو یا تو وادیٔ سندھ سے ابھرنا چاہیے تھا اور اس کی عظیم تہذیب کی

تباہ شدہ یادوں کو تازہ کرنا چاہیے تھا یا شمال مغرب سے جو ویدک تہذیب کا صدیوں تک مرکز رہ چکا تھا اور اس وقت بھی تھا یا کرودیش سے جو ''مہا بھارت'' کی داستان کا محور تھا اور اس اخلاقی تعلیم کے لیے موزوں جگہ تھا جس سے یہ عظیم رزم نامہ بھرا پڑا ہے یا پھر ان مذاہب کو متھرا کے مقام پر پیدا ہونا چاہیے تھا جہاں سے کرشن کی پوجا کا ایک نیا اور طاقتور مسلک آخر کار پھیلنے والا تھا جو اس کو مکمل اور برتر دیوتا تسلیم کرتا ہے۔ آخر کیوں ایک سب سے نئی اور بعض ثقافتی امور میں پس ماندہ مشرقی سرزمین کو یہ عزت ملی کہ مذہب کی نہایت ترقی یافتہ شکلوں میں سب سے آگے رہے؟۔

چھٹی صدی کی وادیٔ گنگا میں نئے طبقوں کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ آزاد دیہاتی اور کسان ان میں سے ایک طبقہ تھے۔ جدید ویدک عہد کے ویش لوگوں کے چوپانی طبقے کی جگہ زراعت پیشہ لوگوں نے لی تھی جن کے لیے قبیلے کی ہستی ختم ہو چکی تھی۔ تاجر اگر اتنے دولت مند ہو گئے تھے کہ ایک مشرقی قصبے میں سب سے اہم شخص عام طور پر ''شریشٹھی'' ہوتا تھا۔ یہ اصلاح جو اس سے قبل کے زمانوں میں نامعلوم تھی ایک ایسے لفظ سے مشتق ہے جس کے معنی اعلیٰ تر یا مشہور تر ہوتے ہیں۔ ''شریشٹھی'' اصل میں ایک سرمایہ دار یا ساہوکار ہوتا تھا۔ بعض اوقات یہ کسی تجارتی برادری کا سردار ہوتا تھا۔ جابر و مطلق العنان راجے تک ان شریشٹھوں کو عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اگرچہ سیاست میں ان کی براہ راست کوئی آواز نہیں تھی۔ اس نئے طبقے کی سب سے زیادہ نشاندہی کرنے والی چیز لفظ ''گرہ پتی'' سنسکرت کے ''گرہ پتی'' کی بدلی ہوئی معنویت ہے۔ لغوی طور پر اس کے معنی ہیں ''گھر کا آقا''۔ بعد میں یہ رومن لفظ Paler Familias (سردار خاندان) کا مترادف ہو گیا۔ برہمنی ادب میں اس کے معنی تھے کسی بڑی لیکن غیر شاہی ''قربانی'' کے موقع پر اصل میزبان اور قربانی پیش کرنے والا شخص۔ اب پہلی بار اس کے معنی یہ ہو گئے کہ مرد کی برتری تسلیم کرنے والے کسی بڑے خاندان کا سردار جو بنیادی طور پر اپنی دولت کی وجہ سے معزز مانا جاتا تھا خواہ وہ دولت تجارت سے حاصل ہوئی ہو یا حرفت یا زراعت سے لیکن اب دولت کا اندازہ مویشیوں کی تعداد سے نہیں لگایا جاتا تھا۔ نئے صاحب جائیداد طبقے کے انتظامی سربراہ کی حیثیت سے ''گرہ پتی'' اس دولت سے جو چاہے کر سکتا تھا جو اس کے زیر اختیار رہتی تھی اگرچہ گھر کے افراد کی کفالت کا وہ ذمہ دار ہوتا تھا اور اپنی برادری کے قانون ہائے وراثت کا بھی پابند تھا لیکن وہ قبائلی ضوابط کا اب پابند نہیں رہا تھا۔ نئی طبقاتی صورت حال کچھ مدت کے لیے ذات پات اور رشتہ داری کے بندھنوں کی وجہ سے غیر واضح رہی جو روز بروز کمزور پڑتے گئے خود لفظ گرتر (گئوباڑہ) بھی جو پہلے ازدواجِ خارجی کا اصول ماننے والے خاندان کے لیے استعمال ہوتا تھا بعد میں ''گرہ پتی'' کے

مردانہ برتری والے بڑے خاندان کے معنی میں بھی آنے لگا اگرچہ ''گرتز'' کے پرانے معنی ''گہ پتی'' کے قدیم معنی کی طرح ابھی زائل نہیں ہوئے۔ زراعت پیشہ لوگوں اور تاجروں دونوں کو ہی ان لڑائیوں سے نقصان پہنچتا تھا جو ویدک عہد میں اگنی یگیوں کی قربانی کے بعد پابندی کے ساتھ شروع ہو جاتی تھیں۔ تاجر کو اپنے قبیلے کے علاقے اور ریاست سے باہر کے لوگوں سے اچھے تعلقات رکھنے پڑتے تھے۔ لیکن اسے تجارت کے ایسے محفوظ راستوں کی بھی ضرورت تھی جو لڑائیوں سے خالی ہوں۔ اس ضرورت کا کچھ حصہ تو ایک ''عالمگیر بادشاہت'' یعنی ایک واحد ریاست کے ظہور میں آنے سے پورا ہو سکتا تھا جو چھوٹی چھوٹی لڑائیوں کو بند کر سکے اور پورے دیہاتی علاقہ میں پولیس کا انتظام کر سکے لیکن تجارت ہمیشہ سیاسی حدود سے باہر تک پھیلی ہوتی تھی۔

آزاد کسانوں کے وجود خواہ وہ اسامی ہوں یا زمین کے مالک (''کتک'' یا ''کہرشک'') خود ''گہ پتی'' یا ''شریشٹھی'' کے وجود میں مضمر ہے اور کتابوں کے متن سے صاف ظاہر ہے جیسا کہ واضح کیا جا چکا ہے۔ بڑے پیمانے پر بیگار کرنے والے میسر نہیں تھے، غذا اکٹھا کرنے والے بھی بے حد کم تھے اور زرعی زمین پر سخت اور باقاعدہ محنت کے لیے شاذ و نادر ہی آمادہ ہوتے تھے۔ وہ خوراک پیدا کرنے کی طرف زیادہ تر اس وقت مائل ہوئے جب ان کی زمینوں کو دوسروں نے جنگلوں سے صاف کر دیا اور جاگیردارانہ عہد میں نیز موجودہ دور میں قحط سالی نے ان کو مجبور کر دیا۔ (اس آخری وجہ سے ہاریوں کی طرح کی غلام ذاتیں قدیم باشندوں میں سے پیدا ہوئیں جنہوں نے اپنی آزادی کو خالص مگر باقاعدہ روزی کی خاطر بیچ ڈالا تھا۔ آخری پشت تک ان کی محنت ناکارہ اور بے ثمر قسم کی رہی) اصل کسانوں کا طبقہ تو زیادہ ترقی یافتہ آریہ قبائیلیوں میں سے نکلا جنہوں نے بذات خود زمین کو صاف کرنا شروع کر دیا تھا۔ یہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں کام کرتے تھے جن کا رابطہ بیشتر قبیلہ سے ہمیشہ ہی قائم نہیں رہتا تھا۔ فاضل پیداوار کے لیے ان کو تحریک دینے والی صرف ایک ہی چیز تھی اور وہ تھی اس فاضل پیداوار کی تجارت۔ لیکن یہ چیز صرف اس صورت میں ممکن تھی کہ ان پر فاضل پیداوار کو بانٹنے کی خاندانی ذمہ داریاں نہ ہوں، مویشی مشترکہ ملکیت میں نہ ہوں اور قبائل کی پنچائتیں قطعاتِ زمین کو دوبارہ تقسیم کرنے کی مجاز نہ ہوں۔ مختصر یہ کہ زرعی جانور زمین اور اس کی پیداوار ذاتی ملکیت میں ہو۔ پنجاب اس معاملہ میں قدامت پسند رہا۔ قبائلی زندگی زیادہ تر پہلے کی طرح رہی اور جیسا کہ ''برہمنوں'' میں ذکر ہے اسی طرح ایک سرداران کا راجہ رہا۔ یجروید کے عہد کی بادشاہت الگ الگ گھرانوں کی غیر محدود زرعی

پیداوار کی راہ میں ایک زبردست رکاوٹ اور کسانوں پر ایک ناقابل برداشت بوجھ تھی۔ امن اور چھوٹے چھوٹے ٹیکس ضروری تھے۔ یگیہ کے لیے مویشی اور دوسرے جانور روز افزوں تعداد میں بلا قیمت طلب کر لیے جاتے تھے۔ یہ بات راجاؤں کے ہون یگیوں اور قربانیوں کی پالی کہانیوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ باقاعدہ زراعت پر ایک ناقابل برداشت بوجھ تھا۔ صرف چند برہمن پروہتوں کو ہی (مثلاً جن کو چھٹی صدی عیسوی میں پسیدی اور بمبار جیسے راجاؤں نے پورے گاؤں دے دیے تھے) مستقل فائدہ ہوتا تھا۔ اس طرح یہ قدرتی بات ہے کہ تمام نئے مذہبی فرقوں نے ہر طرح کی مذہب رسوم بالخصوص ویدک سنسکار سے دوٹوک انکار کر دیا۔ ان میں برہمن گرو مثلاً پورن کسپ اور بیتھی کا بیٹا سنجیے بھی شامل تھے۔

باقاعدہ انسانی قربانی دوست پتھ برہمن گرنتھ کے زمانے میں برہمنوں کے دستور سے خارج ہو گئی تھی اگرچہ ان قربانیوں کا جو لوگ شکار ہوئے ان کی ایک فہرست یجروید میں موجود ہے گاہ گاہ کی انسانی قربانی جاری تھی کیونکہ برجوں اور شہر کے دروازوں جیسے حفاظتی مقامات کو ناقابل تسخیر بنانے اور پشتوں کو سیلاب کے پانی میں بہ جانے سے روکنے کے لیے انہیں ضروری سمجھا جاتا تھا۔ قربانی کا شکار ہونے والوں کو ان حالات میں نئی تعمیر کی بنیاد میں دفن کیا جاتا تھا۔ لیکن یہ استثنائی قربانیاں بہت شاذ ہوتی تھیں ناپسندیدہ سمجھی جاتی تھیں اور کبھی ویدک رسوم کے مطابق نہیں ہوتی تھیں۔ گھوڑے کی قربانی بھی بہت شاذ ہی ہوتی تھی۔ وادیٔ گنگا میں تو کسی ایک کا بھی ذکر دوسری صدی تک نہیں ملتا جب کہ تھوڑی مدت کے لیے مگر بالکل بے سود اسے دوبارہ جاری کیا گیا۔ ویدک عہد میں اصل قربانی مویشی کی ہوا کرتی تھی جو کہ ایک غالب چوپانی سماج میں ایک فطری بات تھی۔ چھٹی صدی عیسوی کی اصلاحات نے کس طرح مکمل طور پر اس چیز کو رواج سے خارج کر دیا۔ یہ بات ہندوؤں کی اس قطعی پابندی سے ظاہر ہوتی ہے جو انہوں نے مویشیوں کو مارنے اور گائے کا گوشت کھانے پر عائد کی اور اب تک نافذ ہے۔ اگرچہ ایک ایسے ملک میں جہاں چراگاہوں کی کمی ہے اب یہ ممانعت خلاف عقل، غیر اقتصادی اور مویشیوں کے لیے ایک بے رحمانہ چیز ہے۔ موجودہ زمانے کا ایک قدامت پرست ہندو گاؤ خوری کو آدمی خوری کے برابر کہے گا حالانکہ ویدوں کے زمانے کے برہمن قربانی والا، گائے کا گوشت کھا کھا کر موٹے ہو گئے تھے۔ ''ست پتھ برہمن'' گرنتھ ایک مشہور عبادت میں اس چیز کے لیے مذہبی دلائل پیش کرتا ہے کہ گائے اور گاڑی کے بیل (یعنی ''ان اووہ'' سانڈ کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا) کا گوشت کیوں نہیں کھانا چاہیے۔ یہ پوری عبارت ایک دوٹوک اور موجودہ دور کے لیے ایک پریشان کن بیان پر ختم

ہوتی ہے جو یگیہ دیکیہ کی برہمن جماعت کا ہے۔ لکھا ہے کہ ''یہ سب کچھ سہی لیکن جب تک یہ میرے جسم پر گوشت (مراد ہے گائے کا گوشت) پیدا کرتا ہے میں اسے کھاتا رہوں گا۔'' جب مختلف ''برہمن'' گرنتھوں میں ''اپنشدوں'' کا اضافہ کیا گیا تو کسی تبدیلی کا براہ راست اعتراف نہیں کیا گیا لیکن برہمنوں کی کتابوں کے مضامین بالکل مختلف ہو گئے۔ یگیہ اب بنیادی طور پر کسی متصوفانہ فلسفے کے تحت ہونے لگا اور اس کی بہت ہی بعید العقل توضیح ہونے لگی۔ اب یہ محض ایک ''خون و گوشت'' کا معاملہ نہیں رہ گیا۔ اپنشدوں کے پنڈت جو کسی زمانے میں اپنی تعلیم سندھ کے قریب یا مغرب میں مکمل کر لیتے تھے اب مشرق میں رہنے والے کشتریوں مثلاً اشوپتی کیکسمیہ اور پروہن جیتولی کے پاس بھی قربانی کی ''باطنی اہمیت'' جاننے کے لیے جانے لگے۔ وہاں ایک نیا تصور ''برہما'' پیدا ہوا۔ ایک غیر مشروح الوہی جوہر جس کی طلب تمام انسانی جدوجہد سے بالاتر ہے اس کے علاوہ تو اپنشدوں نے جن سوالوں پر غور کیا ہے وہ وہی ہیں جن کی تحقیق چھٹی صدی عیسوی میں وادیٔ گنگا کے دوسرے فلسفیوں نے کی ہے۔ مثلاً اگر روح ہے تو روح کی ماہیت کیا ہے؟ آدمی کا مرنے کے بعد کیا ہوتا ہے؟۔ انسان کے لیے سب سے بڑی نیکی کیا ہے؟۔ بدھ مت یا برہمنوں کے مخالف کسی مذہبی فرقے کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا اس سے بہت سے لوگوں نے یہ یقین کر لیا ہے کہ سب کے سب قدیم ترین اپنشد بدھ مت سے پہلے کی تصنیف ہیں۔ لیکن ''ست پتھ برہمن'' سے منسلک اپنشد میں کاشی کے ایک راجہ اجیت شترو کے ذکر سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ یقین ہر حالت میں درست نہیں کیونکہ وہ راجہ گوتم بدھ کا ہم عصر تھا اور عمر میں چھوٹا تھا۔ یہ ابھرتے ہوئے فلسفے اور نظریات چھٹی صدی کی فضا میں اڑ رہے تھے۔

گاؤ خوری کی ممانعت کی معیشی بنیاد ثابت کرنے کے لیے وہ اقتباسات کافی ہوں گے۔ گوتم بدھ سے منسوب قدیم اشلوک کہتے ہیں کہ ''ہمارے والدین اور دیگر رشتہ داروں کی طرح مویشی ہمارے دوست ہیں کیونکہ زراعت انہی پر منحصر ہے۔ وہ ہمیں غذا، طاقت، چہرے کی تازگی اور خوشی دیتے ہیں۔ یہ جانتے ہوئے قدیم برہمن مویشیوں کو ہلاک نہیں کرتے تھے'' (ست نپت 295 تا 296)۔ ممانعت کے ابتدائی زمانے میں گاؤ خوری کو ایک گناہ سمجھنے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا۔ صوبہ ہونان میں دیہاتی بغاوت کے متعلق ماؤزے تنگ کی رپورٹ مارچ 1927ء میں لکھا ہے کہ ''بوجھ کھینچنے والے بیل دہقان کے لیے ایک خزانہ ہیں۔ عملی اعتبار سے یہ ایک مذہبی عقیدہ ہے کہ جو لوگ اس زندگی میں مویشی کو ذبح کریں گے وہ اگلے جنم میں خود مویشی بن جائیں گے اس لیے بوجھ کھینچنے والے بیلوں کو کبھی ہلاک نہیں کرنا چاہیے۔ اقتدار میں آنے سے پہلے دہقانوں کے

پاس مویشیوں کے ذبیحہ کو روکنے کا کوئی ذریعہ مذہبی ممانعت کے سوا نہیں تھا۔'' دہقان انجمنوں'' کے فروغ پر انہوں نے اپنے دائرہ اختیار کو مویشیوں تک بھی وسعت دے دی ہے اور شہروں میں ان کا ذبیحہ ممنوع قرار دے دیا ہے۔ ضلع کے صدر مقام سیانگ ٹان میں گئو مانس کی چھ دکانوں میں سے پانچ اب بند ہو چکی ہیں اور جو باقی رہ گئی ہے وہ بھی بیمار یا ناکارہ گائے بیل کا گوشت بیچتی ہے۔ مویشیوں کا ذبیحہ ہنگشان کے پورے ضلع میں ممنوع ہے۔ اگر کسی دہقان کی گائے گر پڑے اور اس کی ٹانگ ٹوٹ جائے تو ''دہقان انجمن'' سے مشورہ لیے بغیر وہ اسے مار نہیں سکتا۔'' وہ چینی دہقان گائے کے دودھ، مکھن، پنیر یا دہی کو استعمال نہیں کرتا تھا اور غالباً اسی چیز سے اس کے اور ہندوستانی دہقان کے حالات کا فرق واضح ہوتا ہے۔

ایک عالمگیر بادشاہت کے قیام کی متوازی و متبادل شکل صرف ایک واحد مذہب کا بلا شرکت غیرے وجود ہی ہو سکتا تھا جس میں سب کے لیے سختی کے ساتھ ایک مخصوص مذہب جس کا طریقہ پرستش سخت اور ایک ہی قسم کے قوانین و رسوم مقرر ہوں۔ جس سماج کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس میں بے انتہا طاقت کے استعمال کے بغیر یہ ناممکن تھا۔ گنگا کا لامحدود جنگل ان لوگوں کو پناہ دے سکتا تھا جن کے لیے ایک جداگانہ مشترکہ مذہبی مسلک افراد کو ایک رشتہ میں باندھنے کا ایسا ہی ناگزیر ذریعہ تھا جیسا کہ آج بھی ہندوستان میں مذہبی رسوم کی ادائیگی کو سمجھا جاتا ہے۔ نئے مشرقی معلمینِ مذہب تمام مذہبی رسوم سے بالاتر ہو گئے اور سب سے بڑی پابندی کو اس طرح توڑ ڈالا کہ وہ دوسری ذات کے لوگوں کے ہاتھ کا پکایا ہوا کھانا کھا لیتے تھے خواہ وہ کتنی ہی نیچی ذات کے کیوں نہ ہوں۔ یہی نہیں بلکہ بچا ہوا جھوٹا کھانا بھی کھا لیتے تھے۔ اس آخری بات کا کیا مفہوم ہے؟۔ یہ بات کسی بھی ایسے شخص کو سمجھانا دشوار ہے جس کو یہ معلوم نہ ہو کہ بیشتر ہندوستانی بھوکے رہ سکتے ہیں اور بہت سے تو بھوکے مر بھی سکتے ہیں لیکن یہ پسند نہیں کر سکتے کہ بچا ہوا جھوٹا کھانا یا کسی نیچی ذات کے شخص کا پکایا ہوا کھانا کھائیں۔ ان جدت پسند فرقوں کے رہنما اور ان کے راہب قسم کے پیر (گرہستی معتقدین) بھکشا مانگ کر اپنا گزارا کرتے۔ بنیادی طور پر یہ طریقہ قدیم غذا اکٹھا کرنے کے طریقہ حیات کی طرف مراجعت تھی۔ بہت سے لوگ جنگل میں تنہائی کی زندگی کو ہی ترجیح دیتے رہے وہ کسی جانور کو ہلاک نہیں کرتے تھے اور نباتات سے جو کچھ ملتا اس سے اپنی خوراک حاصل کرتے تھے۔ یہ انتہا پسند عابد و مرتاض لوگ انسانی ہاتھوں سے صرف نمک ہی قبول کرتے تھے۔ تجرد اور ملکیت جائیداد سے پرہیز نے نئے معلمین کی زندگی کو ایک املاک گیر سماج میں یگیہ کرنے والے حرص پرست پروہتوں کی بہ نسبت بہت زیادہ کم خرچ بنا دیا تھا۔ تجردید

کے اور بعد کے زمانے کے برہمن قدیم روایتی راجاؤں سے بے اندازہ مقدار میں بیش قیمت تحائف کی امید رکھتے تھے اور انہوں نے نے حقیقتاً یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ انہیں یہ تحائف ملے تھے۔ لاتعداد ہاتھی، مویشی، رتھ، خوبصورت کنیزیں اور بہت سے سونے کے ٹکڑے۔ برہمنوں کے طرزِ عمل پر بھی اس نئے تیاگ اور تپسیا کے مسلک نے نہ مٹنے والے اثرات چھوڑے۔ اس کے بعد ہمیشہ افلاس اور نفس کشی اونچے درجے کے نصب العین بن گئے۔ اپنشدوں میں بھی یہ ذکر آیا ہے کہ ایک فاقہ زدہ برہمن نے چھوٹی ذات کے ایک مہاوت سے اس کا جھوٹا کھانا قبول کیا۔ ایسا ہی ایک اور برہمن کھانا حاصل کرنے کے لیے ان قبائیلیوں کے ناچ رنگ کی محفلوں کی تاک میں لگا رہتا تھا جن کا قبائلی نشان کتا تھا۔ مشرقی باشندوں کے لیے یگیہ کا وجود نظریاتی دنیا کے علاوہ اور سب طرح ختم ہو چکا تھا۔ مستقبل کا برہمن تمام ذاتوں کے لیے پروہت کا کام کرنے اور پرانے طریقے سے نئی پوجا پاٹ کو ہم آہنگ کرنے پر رضا مند ہو گیا تھا تا کہ اسے اس کی روزی مل سکے لیکن اس تمام عمل کے دوران وہ زبان سے ہمیشہ ویدوں کے گن گاتا رہے۔

درمیانی راستہ:

بعد کے ہندوستانی فلسفے کے مکاتیب کی جڑیں چھٹی صدی قبل مسیح کے مادہ پرست فلسفی اجیت کی تعلیمات میں صاف نظر آتی ہیں جسے عرف عام میں ''بالوں کی کملی والا'' (کیش کملی) کہتے تھے۔ اس نے ایک کلی طور پر مادی نظریہ کا پرچار کیا۔ اس نے کہا کہ نیک اعمال اور دان پن سے آدمی کو آخر میں کچھ نہیں ملتا۔ آدمی کا جسم مرنے پر بنیادی عناصر میں مل جاتا ہے خواہ اس نے جو کچھ بھی کیا ہو یا نہ کیا ہو کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ نیکی اور بدی، خیرات اور دردمندی کو آدمی کے آخری انجام سے کوئی تعلق نہیں۔ لوکایت کے مکتبہ فکر نے جس سے مگدھ کے آئین ملک داری کے بے رحمانہ عملی نظریات کو ارتقا پذیر ہونا تھا نمایاں طور پر اجیت سے بہت کچھ اکتساب کیا ہے اگرچہ ہندوستانی مادہ پرستی میں سب سے پیش پیش چارواک کا نام ہے جس کی اصل تعلیمات گم ہو چکی ہیں۔ پکدھ کاتیاین نے بنیادی لافانی عناصر میں جو بالعموم خاک، آب، باد اور نور سمجھے جاتے تھے میں مزید تین کا اضافہ کیا یعنی خوشی، غم اور زندگی۔ ان کو بھی نہ تخلیق کیا جا سکتا ہے اور نہ فنا کیا جا سکتا ہے۔ تلوار کا وار جس سے یہ ظاہری زندگی ختم ہو جاتی ہے دراصل محض دھات کے ٹکرے کا گوشت اور ہڈیوں کے سالمیات میں سے گزرنے کا نام ہے اور آدمی پر اس کی کوئی قدرت نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ یہی نظریات بعد کے ویشیشک مکتبہ فکر کی بنیاد بنے ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ کسب برہمن گوتر کے

پران نے سانکھ کے فلسفے کی بنیاد رکھی ہو جس میں یہ مانا گیا ہے کہ روح تو جسم سے قطعی طور پر الگ ہے اور جسم پر خواہ کچھ بھی گذرے اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے قریبی پیروکار بعد میں مکھلی گوسال کے پیروکاروں میں ضم ہو گئے۔ یہ ایک معلم فلسفہ تھا جس کا یقین تھا کہ روح کو مقرر کردہ نئے جنموں کے ایک بہت وسیع اور متغیر نہ ہونے والے چکر میں سے گزرنا پڑتا ہے جس پر اس جسم کے کسی فعل کا کوئی اثر نہیں پڑتا جس کے ساتھ یہ روح ہر جنم میں وابستہ رہی ہے۔

جین مہاویر نے اپنے پیش رو پارشو کے چار اصولوں کی پیروی کی۔ کسی کی جان نہ لینا (اہنسا) دوسروں سے کوئی جائیداد نہ لینا، اپنی کوئی جائیداد نہ رکھنا اور صداقت۔ ان میں اس نے ایک پانچویں شے یعنی تجرد کا مزید اضافہ کر دیا۔ مہاویر حالانکہ کشتری تھا اور بڑے اونچے لچھوی قبیلے میں پیدا ہوا تھا۔ مہاویر اپنے گیان کی آخری حدوں پر سخت تپسیا اور مستقل دھیان کے بعد پہنچا۔ اس نے چادر نما تین کپڑے پہننا بھی چھوڑ دیے جن کی پارشو نے ایک بیراگی کو اجازت دی ہے اور بالکل ننگا رہنے لگا۔ اس کے پیرو کھینچے اور چھانے بغیر پانی بھی نہیں پیتے تھے۔ مبادا اس طرح کسی کیڑے مکوڑے کی جان چلی جائے۔ بے پروائی سے رکھا ہوا قدم کسی کیڑے کی جان لے سکتا تھا۔ اندر کی طرف جانے والا سانس بھی ایک کپڑے کے ٹکڑے میں چھن کر جانا ضروری تھا۔ حفظانِ صحت کے خیال سے نہیں بلکہ اس کیڑے کی زندگی کو بچانے کے لیے جو ہوا میں تیر رہا ہو۔ سخت دھوپ یا بارش میں اپنے جسم کے گوشت کو گھنٹوں ایذا پہنچانا صرف جینیوں کا ہی طریق کار نہیں تھا بلکہ اس زمانے کے بہت سے فرقوں اور آچاریوں کا بھی شیوہ تھا۔ گوسال بھی ننگا رہتا تھا لیکن شراب پیتا تھا اور اجتماعی طور پر جنسی بدمستیوں کا جشن مناتا تھا جس کا ماخذ بلاشک وشبہ افزائش نسل کی وہ معاصرانہ مذہبی رسوم تھیں جو قدیم قبائیلیوں میں منائی جاتی تھیں۔ اسی طرح بعد میں جادو ٹونے کی رسمیں پیدا ہوئیں لیکن ان پر ہمیشہ عمل نہیں کیا جاتا تھا کیونکہ انہیں زیادہ تر متصوفانہ تعبیرات اور علاقائی بے ضرر متبادل رسموں کے ذریعہ پاکیزہ تر بنا دیا گیا۔ یہ بھی بھولنا نہیں چاہیے کہ تھوڑے بہت لوگ ایسے ہمیشہ ہوتے تھے جو جادوگری، افزائش نسل کی رسمیں اور خفیہ قبائلی مذہبی مسالک کو لازمی تصور کرتے تھے۔ وہ لوگ جن کو سرکاری ''مہذب'' مذہب غیر اطمینان بخش محسوس ہوتا تھا قرنوں تک حتیٰ کہ مسلمانوں کے عہد تک اور اس کے بعد بھی ان خفیہ رسوم کو اس اعتقاد کے ساتھ سیکھتے اور اپناتے رہے کہ اس طرح انہیں کچھ خاص طاقتیں حاصل ہو جاتی ہیں یا کم از کم کاملیت کا ایک مختصر راستہ مل جاتا ہے۔ گوسال کے اعمال کو اس کے زمانے میں فحش نفس پرستی سے تعبیر کیا جاتا تھا لیکن یہ بیانات مخالفین کے ہیں۔ قبائلی سیانے یا جادوگر کی رسوم نے زہد و ریاضت

کی زندگی پر ایک اور طرح کے نقوش قائم کئے یعنی اپنے جسم کو سزائیں دینے کے طریقے رائج ہوئے مثلاً ناقابل یقین مدت تک خوراک اور پانی سے مکمل پرہیز، سانس کا روکنا، جسم کو حد سے زیادہ مڑی تڑی حالت میں قائم رکھنا۔ ان سب اور بہت سی دیگر بیہودہ کسرتوں کے متعلق یہ یقین کیا جاتا تھا کہ ان سے غیر معمولی طاقتیں حاصل ہوتی ہیں۔ خیال کیا جاتا تھا کہ ان چیزوں کے سچے ماہر نظروں سے اوجھل بھی ہو سکتے ہیں اور ہوا میں اپنی مرضی سے اڑ بھی سکتے ہیں۔ بعد میں ورزشیں اور جسمانی آسن اسی سے عالم وجود میں آئے۔ مناسب حدود کے اندر گرم آب وہوا میں ان لوگوں کے لیے ورزش کا ایک اچھا نظام ہے جو سخت جسمانی محنت نہیں کرتے اور عضلات پر زیادہ بوجھ نہیں ڈالتے۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہی حاصل کیا جا سکتا ہے کہ صحت اچھی رہے اور جسم کے غیر اختیاری اعمال پر تھوڑا بہت اختیار حاصل ہو جائے۔ لیکن ان سے کوئی مافوق الفطرت طاقت نہیں ملتی۔

بدھ مت ان دو انتہاؤں کے درمیان میں تھا یعنی ایک طرف بے لگام انفرادیت پسندانہ نفس پروری اور دوسری طرف اتنی ہی انفرادیت پسندانہ لیکن خلافِ فطرت راہبانہ جسمانی عقوبت کوشی۔ اسی لیے بدھ مذہب استقلال سے عروج پاتا رہا اور اس کا نام ہوا "درمیانی راستہ"۔

بدھ مت کی اصل الاصول "آریہ اشٹانگ مارگ" (اعلیٰ ہشت گانہ مسلک) ہے۔ ان آٹھ منزلوں میں سے پہلی منزل ہے صحیح بصیرت۔ یہ دنیا غم واندوہ سے لبریز ہے اور یہ غم واندوہ پیدا ہوا ہے بنی نوع انسان کی بے لگام خواہش، ہوس وطمع اور خود غرضی سے۔ اس خواہش کو روکنے اور دبا دینے میں ہی سب کے لیے راہ امن ہے۔ "اشٹانگ مارگ" ہی وہ راستہ ہے جو اس مقصد کی تکمیل کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ ہے پہلی منزل یعنی صحیح بصیرت۔ دوسری منزل ہے صحیح مقاصد۔ اپنی دولت اور طاقت دوسروں کو نقصان پہنچا کر نہ بڑھانا۔ حواس خمسہ کی لذتوں اور عیش وعشرت میں محو نہ ہو جانا۔ دوسروں کے ساتھ پوری محبت کرنا اور ان کی خوشی میں اضافہ کرنا۔ یہ ہے صحیح مقصد۔ تیسری منزل ہے صحیح گفتگو۔ جھوٹ، بہتان، گالی گلوچ بے فائدہ گپ شپ اور اسی طرح کے زبان کے غلط استعمال سے سماج کا نظام خراب ہوتا ہے۔ ایسے جھگڑے کھڑے ہو جاتے ہیں جو تشدد اور کشت وخون کا باعث ہو سکتے ہیں۔ اس لیے لازم ہے کہ صحیح گفتگو راستی پر مبنی ہو۔ آپس کی دوستی کو بڑھانے والی ہو۔ عزیز ومقبول بنانے والی ہو اور نپی تلی ہو۔ چوتھی منزل ہے صحیح عمل۔ ہتیا، چوری، زنا اور ایسے ہی جسمانی اعمال سے سماج پر بڑی تباہیاں آ سکتی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہتیا، چوری، اور زنا سے اجتناب کیا جائے اور ایسے مثبت عمل کیے جائیں جن سے دوسروں کا بھلا

ہو۔ پانچویں منزل ہے صحیح روزی۔ کسی کو ایسے ذرائع سے روزی نہیں کمانی چاہیے جن سے سماج کو نقصان ہو مثلاً شراب فروشی۔ ذبیحہ کے لیے جانوروں کی تجارت وغیرہ۔ پاکیزہ اور دیانت دارانہ طریقوں پر ہی چلنا چاہیے۔ چھٹی منزل ہے صحیح دماغی مصرف۔ برے خیالات کو ذہن میں داخل نہ ہونے دینا، جو برے خیالات پہلے سے ذہن میں موجود ہوں ان کو دور کرنا، ذہن میں نیک خیالات کو ارادتاً پیدا کرنا اور ذہن میں جو اچھے خیالات پہلے سے موجود ہیں انہیں تکمیل تک پہنچانا۔ اس طرح کی باعمل ذہنی خود انضباطی آٹھ منزلوں میں سے چھٹی منزل ہے۔ ساتویں منزل ہے صحیح وقوف۔ اس بات کا ہمیشہ شعور رکھنا کہ جسم ناپاک مادوں سے بنا ہے، جسم میں لذت اور تکلیف کے احساسات کا ہمیشہ جائزہ لیتے رہنا، خود اپنے ذہن کا جائزہ لینا۔ جسم کے بندھنوں اور ذہن کی وابستگیوں سے جو برائیاں پیدا ہوتی ہیں ان پر غور وفکر کرنا اور ان برائیوں کو دور کرنے کے طریقوں پر غور وفکر کرنا۔ آٹھویں منزل ہے صحیح مراقبہ یا دھیان۔ یہ یکسوئی کے لیے ایک بہت احتیاط سے ترتیب دی ہوئی ذہنی تربیت ہے۔ مختصراً اس کی بدھ مت میں وہی حیثیت ہے جو یونان میں جسم کے لیے "جمناسٹک" (جسمانی کثرت) کی تھی۔

ظاہر ہے کہ یہ مسلک تمام مذاہب سے زیادہ معاشرتی قسم کا تھا۔ اس کی مختلف منازل یا حصوں کو زیر عمل لانے کے متعلق تقاریر کے ایک طویل سلسلے میں بڑی احتیاط سے تفصیل وتوجیہ کی گئی ہے جو بدھ سے منسوب کی جاتی ہیں۔ بھکشو کے لیے خاص ضوابط مقرر ہیں مثلاً تجرد۔ ان کی پابندی عام پیروں کے لیے ضروری نہیں تھی۔ خانقاہوں کے بدھ بھکشو سنگھ کی باقاعدہ تنظیم تھی۔ اس کے اجلاس بالکل قبائلی "سبھا" کے طریق پر ہوتے تھے۔ بدھ سنگھ میں بھکشوؤں کی تعداد بدھ کی زندگی میں پانچ سو سے زیادہ نہیں تھی اور نہ کوئی ایسی قابلِ یقین تحریری شہادت موجود ہے جس سے پتہ چلے کہ اس کی موت سے پہلے یہ سب ایک جگہ ایک وقت میں جمع ہوئے ہوں۔ سنگھ کے ضوابط جو بدھ دھرم شاستر کا ایک خاص "دینے" (انضباط) حصہ ہیں سب کے سب خود بدھ سے منسوب ہیں تاکہ انہیں بدھ کے نام پر زیادہ مؤثر بنایا جا سکے، لیکن بدیہی طور پر ان کا بیشتر حصہ بعد کے زمانے کا ہے اگرچہ یہ اس کی موت کے بہت بعد میں مرتب نہیں ہوئے اس کی زندگی میں اور اس کے بہت بعد تک کوئی بھی چھ یا چھ سے زیادہ بھکشوؤں کا گروہ اگر چاہے تو اپنے لیے خود ہی خصوصی ضوابط بنا سکتا تھا اور اپنے جداگانہ نظم وضبط کی پیروی کر سکتا تھا۔ جس میں باقی سنگھ دخل نہیں دے سکتا تھا بشرطیکہ یہ علیحدہ گروہ اصل مذہبی اصول کا پورا احترام کرتا ہو۔ بھکشو کو کسی ملکیت کی اجازت نہیں تھی البتہ وہ صرف یہ چیزیں رکھ سکتا تھا۔ ایک کشکول، پانی کا برتن، پہننے کے لیے زیادہ سے

زیادہ کپڑے کے تین ٹکڑے جن پر نہ کشیدہ کاری ہو نہ چھپائی کا کام (بہتر سمجھا جاتا تھا کہ یہ کپڑے دھجیوں کو جوڑ کر بنائے جائیں) تیل کی ایک کپی، استرا، سوئی اور دھاگہ اور ایک ڈنڈا۔ جو ذرا نازک تر ہوتے ان کو سادہ کھڑاؤں یا چپل کی اجازت ہوتی۔ خواہ وہ اپنی خوراک کی بھکشا گاؤں میں مانگے یا شہر میں یہ ضروری تھا کہ روزانہ دوپہر سے پہلے بچے کھچے ٹکڑوں (جو آپس میں ملا لیے جاتے تھے تاکہ ذائقے کی لذت کم سے کم ہو جائے) کا ایک کھانا کھا لیا جائے بھکشو کسی گرہستی کے گھر میں ایک رات کے لیے بھی رہ نہیں سکتا تھا (بعد ازاں اس کو تبدیل کر کے تین رات تک یا اس سے کم کی اجازت دی گئی)۔ اس کی رہائش لازمی طور پر آبادی سے باہر، درختوں کے جھنڈ گپھا میں (شروع میں قدرتی گپھا) درخت کے نیچے، یا کسی ایسے مرگھٹ کے پاس ہوتی تھی جس میں لاشیں پرندوں یا جانوروں کے کھانے کے لیے پھینک دی جاتی تھیں یا بعض اوقات جلائی جاتی تھیں۔ ٹھیک یہی وہ جگہیں بھی ہوتی تھیں جہاں نہایت ہولناک قدیم مذہبی رسمیں جن میں آدم خوری بھی شامل تھی جادو کی طاقتیں حاصل کرنے کے لیے ادا کی جاتی تھیں۔ بھکشو کو یہ ہدایت تھی کہ ایسے ہولناک مناظر سے وہ متاثر نہ ہو بلکہ ایسے خطروں پر اپنے مصمم ارادے سے قابو پائے۔ برسات کے تین چار مہینوں میں اس کی رہائش مجبوراً کسی ایک جگہ ہی رہتی تھی ورنہ دوسرے حالات میں لوگوں میں پرچار کرنے کے لیے اسے پیدل سفر کرنا ہوتا تھا (رتھ، ہاتھی، گھوڑے، گاڑی یا باربردار جانور سے نہیں)۔ خود بدھ کی مانند ابتدائی بھکشو خوراک اکٹھی کرنے میں بڑے ماہر تھے جیسا کہ دوسرے انسانوں سے جھوٹا کھانا مانگنے کے متعلق ان کے قلم بند دلائل سے ظاہر ہوتا ہے۔ ویران جنگل میں لمبے سفر کرنے سے انہیں کوئی زحمت نہیں ہوتی تھی۔ عام طور پر وہ قافلوں کے ساتھ چلتے لیکن تب بھی رات پڑاؤ سے باہر گذارتے۔ بدھ بھکشو کو زراعت یا مزدوری حاصل کرنے کے لیے محنت کرنا منع تھا کیونکہ اسے یا تو بھکشا پر زندگی گذارنی تھی یا جنگل سے کسی کی جان لیے بغیر خوراک جمع کرنی ہوتی تھی۔ صرف اسی طریقہ سے وہ اپنے سماجی فرائض پر توجہ مرکوز کر کے ٹھیک ''مارگ'' پر سب کی رہنمائی کرنے کے لیے آزاد رہ سکتا تھا خود اس کی نجات یہ تھی کہ بار بار پیدا ہونے کے چکر سے آزادی ''نروان'' حاصل کرے۔ یہ ایک ایسا پراسرار نصب العین تھا جس کی وضاحت کبھی نہیں کی گئی۔

بدھ روح کے وجود یا عدم وجود کے متعلق سوالوں کا جواب دینے سے انکار کر دیتا تھا۔ بہر حال دوبارہ پیدائش اور تناسخ کا مسئلہ (اس سے قطع نظر کہ شخصیت کا کونسا حصہ دوبارہ پیدا ہوتا ہے) ہم عصر سماج کو فطری نظر آتا تھا.. ویدوں اور اپنشدوں میں یہ نظریہ نہیں تھا۔ قدیم قبائلی لوگوں

کا یہ تصور تھا کہ مرنے والے کی روح اس جانور کی تشکیل میں واپس آ جاتی ہے جو قبیلہ کی خصوصی علامت ہوتا ہے۔ تناسخ کا نظریہ اس قدیم تصور سے صرف ایک ہی قدم آگے تھا مگر یہ قدم انتہائی اہم تھا۔ قدیم تصور میں مرنے والے کو اپنے قبیلے کے مخصوص علامتی جانور کی شکل میں مجبوراً اور لازماً واپس آنا پڑتا تھا۔ اس میں مرنے والے کی مرضی کو کوئی دخل نہیں تھا۔ لیکن بدھ کا نظریہ تناسخ ''کرم'' یعنی آدمی کے زندگی بھر کے اعمال پر منحصر تھا۔ اسی نظریہ کے مطابق اچھا ''کرم'' نہ صرف حاصل کردہ دولت کے ذخیرے یا کٹی ہوئی فصل کے کھلیان کی طرح ہے بلکہ جس طرح ایک بیج سے پھل پیدا ہوتا ہے یا قرض میں دی ہوئی رقم مقررہ میعاد کے بعد واپس ملتی ہے اسی طرح ''کرم'' بھی مناسب وقت پر پھولتا پھلتا ہے۔ ہر جاندار کچھ نہ کچھ ''کرم'' کر سکتا ہے جو موت کے بعد اس کو ایک مناسب جسم میں دوبارہ پیدا کر دیتا ہے۔ ''کرم'' اچھے تھے تو بہتر جسم میں اور اگر کرم برے تھے تو ایک ذلیل و حقیر جسم میں مثلاً ایک کیڑے یا ایک جانور کا جسم۔ خود دیوتا بھی ''کرم'' کے اسیر ہیں۔ اندر بھی اپنے سورگ لوک سے اپنے سابقہ ''کرم'' کا سلسلہ پورا ہونے کے بعد گر سکتا ہے۔ ایک معمولی آدمی بھی اِندر کی طرح دیوتاؤں کی دنیا میں دوبارہ پیدا ہو سکتا ہے اور فردوسی مسرتوں سے قرن ہا قرن تک لطف اندوز ہو سکتا ہے۔ لیکن ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نہیں۔

بدھ اور اس کے صحیح معنی میں روشن ضمیر بھکشو پیدائش، موت، دوبارہ پیدائش کے سلسلے سے نجات پا گئے جو بصورتِ دیگر لامتناہی ہوتا ہے۔ یہ ''اشٹانگ مارگ'' اور درمیانی راستہ۔ یعنی دنیاوی تصرفات اور دنیاوی علائق سے پاک زندگی۔ جذبات سے خالی اور دردمندیوں سے لبریز اور اس خدمت کے لیے وقف کر متنازع جسمانی خواہشات کی بھول بھلیاں کے درمیان راہ حق تلاش کرنے میں بنی نوع انسان کی امداد کرے۔ یہی وہ چیزیں ہیں جو بہترین بھکشو کے لیے آخری نجات حاصل کر سکتی ہیں۔

بدھ اور اس کا سماج:

بدھ کی زندگی اس قابل ہے کہ اس کا مختصر سا خاکہ پیش کیا جائے صرف اس لیے نہیں کہ حالات کی اصل حقیقت تک رسائی ہو سکے جو بعد کی اساطیر کے انبار کے نیچے دفن ہے بلکہ اس لیے بھی کہ بدھ کے دور کی جسمانی تصویر کے نقوش ابھارے جائیں۔ یہ بانی مذہب گوتم کے نام سے پیدا ہوا جس کو عقیدت مندوں نے بعد میں ایک بہتر نام سدھارتھ سے بدل دیا۔ وہ ایک چھوٹے متحد النوع کشتری قبیلے ساکیہ (سک) میں پیدا ہوا۔ ساکیہ آریائی زبان بولتے تھے اور آریہ ہونے

کے مدعی تھے۔ ''ساکیہ'' کا مخفف پالی زبان میں ''سک'' ہے۔ چھٹی صدی کے اواخر کے اخامنی شہنشاہ دارا اول کے جو کتبے ملے ہیں ان کے ایلمی (2500 ق۔م میں ایلم میں ایک زبان بولی جاتی تھی) نسخوں میں یہ بتایا گیا ہے کہ ''سک'' ایک مفتوحہ قبیلہ تھا۔ ہوسکتا ہے کہ اس مفتوحہ سک قبیلے میں اور ساکیہ قبیلے میں کوئی براہ راست تعلق نہ ہوتا ہم ساکیہ قبیلے کا آریہ نسل سے ہونا قرین قیاس ہوجاتا ہے۔ اس قبیلے کے اندر برہمن لوگ یا ذات پات کے طبقات نہ تھے اور نہ ہی ساکیہ لوگوں میں اعلیٰ ویدک رسوم کی ادائیگی کا کبھی کوئی تذکرہ ملتا ہے۔ کشتری (چھتری) ہونے کے باوجود بوقت ضرورت ہتھیار اٹھا لیتے تھے ساکیہ لوگ زراعت کا کام بھی کرتے تھے۔ تمام ساکیہ لوگ جن میں بدھ کے والد بھی شامل تھے ہل چلاتے تھے۔ اس کے علاوہ ان کی کچھ تجارتی نو آبادیاں (نگم) ان کے اپنے علاقے سے باہر تھیں۔ ساکیہ لوگوں کا سردار باری باری سے چنا جاتا تھا جس کی وجہ سے بعد میں یہ روایت وجود میں آئی کہ بدھ ایک شہزادہ کی حیثیت سے پیدا ہوا تھا اور عالیشان محلوں میں انتہائی اعلیٰ عیش ونشاط کے درمیان زندگی بسر کرتا تھا۔ اصل میں ''راجنیہ'' (وہ راجہ جس کی راجہ بننے کی باقاعدہ رسم ادا نہیں کی جاتی تھی) کا لقب ہر اس کشتری کے لیے رائج تھا جو سردار قبیلہ منتخب ہونے کا حق رکھتا ہو۔ ساکیہ لوگ عام طور پر اپنے سب معاملات کا انتظام خود کرتے تھے لیکن زندگی اور موت کا ان کو اختیار نہ تھا۔ یہ اختیار ان کے آقائے اعلیٰ کوسل خاندان کے راجہ کے لیے وقف تھا جس کی فرماں روائی کو ساکیہ تسلیم کرتے تھے (اس زمانے میں یہ راجہ پسیدی تھا جو سنسکرت میں پرسنجیت ہوگیا) اس سلسلے میں مل اور لچھوی جیسے مکمل آزاد آریائی قبائل سے مختلف تھے جو اس عہد کی یونانی جمہوریتوں کی طرح اپنی اپنی جنگجو چندسری حکومتیں رکھتے تھے جن پر کسی خارجی بادشاہ کو اقتدار حاصل نہیں تھا اور جو اپنے ارکان حکومت کو باری باری چنتی تھیں۔ بدھ کی تاریخ پیدائش اگر معلوم ہوتی تو وہ سلسلہ وار واقعاتِ تاریخ بیان کرنے کے لیے ہمارے واسطے ایک بے بہا نقطہ آغاز وحوالہ ثابت ہوتی۔ اس نے اسی سال کی عمر میں انتقال کیا۔ ایک ہندوستانی روایت کے مطابق اس کا انتقال 543 قبل مسیح میں ہوا لیکن محفوظ سند کے مطابق اس روایت نے پورے ساٹھ سال کی جست لگادی ہے جس کی کوئی تشریح نہیں کی گئی۔ یہ ساٹھ سال ایک مکمل ساٹھ سالہ دور کو ظاہر کرتے ہیں جس سے ہندوستانی اور کچھ دوسرے ایشیائی لوگ اپنے سال شمار کرتے ہیں 483 قبل مسیح آئندہ واقعات کے تاریخی سلسلے سے بھی مطابقت رکھتا ہے اور اس کی اس محفوظ یادداشت سے بھی تصدیق ہوتی ہے جو تاڑ کے پتہ پر ایک ہندوستانی مسودہ کی شکل میں موجود ہے۔ بدھ کی موت کے بعد ہر سال اس مسودہ پر ایک نقطہ لگا دیا جاتا تھا یہ مسودہ ایک معلومہ چینی

سال میں کنٹین چلا گیا۔ ساکیوں کا چھوٹا سا علاقہ جو نہایت قدیمی اور غیر ترقی یافتہ تھا موجودہ ہند، نیپال سرحد کے دونوں طرف بستی اور گورکھپور کے ضلعوں کے ساتھ ساتھ واقع تھا۔ ساکیہ قوم کے ہمسایوں کولی نسل کے لوگوں نے بھی بدھ کے مواعظ کو سنا تھا اور مرنے کے بعد جب اس کو جلایا گیا تو اس کی راکھ کے حصے کے دعویدار ہوئے تھے۔ لیکن ان میں سے بیشتر اس وقت نسبتاً زیادہ ابتدائی قبائلی حالت میں تھے اور کول کا درخت ان کا قبائلی نشان تھا۔ ان میں سے کچھ لوگ سانڈ کو قبائلی نشان مانتے ہوئے ذاتی مذہبی رسوم کو مناتے تھے۔ اس لیے کولیوں کا زیادہ تر ابتدائی قدیم باشندوں میں شمار ہوتا تھا اور نسلی اعتبار سے ان کو ناگ کا نام دیا جاتا تھا۔ ساکیوں نے جو کہ ان سے دریائے روہنی کے پانی پر لڑائی کرتے رہتے تھے اس پانی میں زہر ملا دینے میں فطری طور پر ذرا بھی پس وپیش محسوس نہیں کیا جو کہ آریوں کے درمیان جنگ کے تمام قوانین کے خلاف تھا۔ خود بدھ سال کے درختوں کے جھنڈ میں جو کہ دیوی ماتا لمبنی کی نسبت سے مقدس مانے جاتے تھے عین اس وقت پیدا ہوا جب کہ اس کی ماں قریب ساکیوں کے مقدس عطائے منصب کے ''پشکر'' (کنول کا مصنوعی تالاب) میں اشنان کر کے فارغ ہوئی تھی۔ سال کا درخت ساکیہ لوگوں کا قومی یا نسلی نشان بھی ہے اس لیے بدھ کی والدہ مایا نے (جو گوتم کے جنم کے ایک ہفتے کے اندر ہی انتقال کرگئی) اس زمانے کی تمام رسوم کو اس طرح منایا جس طرح ہندوستان کی زیادہ تر عورتیں مناتی ہیں خواہ وہ کسی طبقے یا تاریخی عہد کی ہوں۔ اسی مقام پر تقریباً اسی نام (رمنڈی) کے تحت اس دیوی کی پوجا اب بھی لوگ کرتے ہیں حالانکہ وہ بدھ کو بالکل بھول گئے ہیں۔

نوعمر گوتم نے ہتھیاروں کے استعمال، گھوڑے اور رتھ کو چلانے اور قبائلی رسوم کے متعلق ساکیہ کشتریوں کی عام تربیت حاصل کی۔ اس کی شادی ایک کشتری خاتون کچانا سے کردی گئی اور اس کے ایک لڑکا راہل پیدا ہوا۔ لیکن نئے فلسفوں سے متاثر ہو کر اس کے دل میں یہ جذبہ پیدا ہوا کہ زندگی کے مسائل کو حل کرے اور نسلِ انسانی کے غم واندوہ کی وجہ اور اسے دور کرنے کے طریقے معلوم کرے۔ انتیس سال کی عمر میں راہل کی پیدائش کے ٹھیک بعد گوتم نے اپنے گھر اور قبیلے کو چھوڑ دیا۔ اپنے بال کاٹ ڈالے، ایک بیراگی کا بھیس اپنایا اور نسلِ انسانی کی نجات کی جستجو شروع کر دی۔ شروع کے تقریباً چھ سال مختلف آچاریوں سے اور بعد میں براہ راست خود اپنے تجربے سے رہنمائی حاصل کرنے میں گزر گئے لیکن تسلی وتشفی نہ ہوسکی۔ اس نے ایک دانشمند بھکاری کی زندگی جلد ہی ترک کردی اور انتہائی شدید جسمانی اذیت کوشی اور عقوبت نفس شروع کردی جس کے دوران بعض اوقات وہ عالمِ انسانی سے قطعی الگ تھلگ انتہائی گھنے جنگلوں میں مجاہدات میں

مشغول رہتا تھا۔ آخری گیان دریائے نرنجرا کے کنارے گیا کے مقام پر ایک پیپل کے درخت کے نیچے بیٹھے ہوئے حاصل ہوا جو غالباً پہلے کوئی معمولی عبادت گاہ رہ چکا تھا۔ لیکن بعد میں زیارت کا ایک عظیم مرکز بن گیا اور اس درخت کی ٹہنیاں دور دراز جگہوں مثلاً سیلون اور غالباً چین میں لے جا کر لگائی گئیں۔ پہلا اپدیش بنارس کے قریب سارناتھ میں ان سابقہ چیلوں کو دیا گیا جو مایوس ہو کر اسے اس وقت چھوڑ کر چلے گئے تھے جب اس نے سخت تپسیائیں چھوڑ دی تھیں۔ برسات کے زمانے کی جبری گوشہ نشینی کے سوا زندگی کے باقی پینتالیس سال اس نے اپنی نئی دریافت کی تبلیغ کرنے کے لیے پیدل گھومنے میں صرف کر دیے۔ بعض اوقات وہ مکمل تنہائی اختیار کر لیتا تا کہ کسی اہم سماجی مسئلے کا جواب سوچ سکے۔ زندگی کے آخر میں ایک نوجوان چیلا آنند اس کے ساتھ رہا اور جہاں تک سادہ روزمرہ کے معمولات کا تعلق تھا اس کی راحت و عافیت کا انتظام کرتا رہا۔ روایت کے مطابق آنند نے بدھ کی بہت سی تقریروں کو جو اس کی زندگی میں لکھی نہیں گئیں محض حافظے سے دہرایا۔ کوسل سلطنت کے دارالخلافہ ساوتھی میں ہر جگہ سے زیادہ اپدیش (وعظ) دیے گئے۔ بدھ اپنے سفر میں کوسمبھی سے آگے نہیں گیا ہوگا اور غالباً دریائے جمنا پر واقع متھرا تک بھی نہیں۔ اگرچہ وہ ایک بار سے زیادہ کورودیش میں گیا۔ مخالف سمت میں وہ راج گیر اور گیا سے متواتر گزرا اور گنگا کے جنوب میں مرزاپور کے قریب جنگلوں سے صاف شدہ نئے علاقے دکھنا گیری میں بھی گیا۔ اس کی شکل و صورت کے باب میں کچھ معلوم نہیں۔ اس کے زمانے کی کوئی تصویریں نہیں اور اصل میں صدیوں تک موت کے بعد بدھ کی نمائندگی ایک درخت، اس کے نقوش قدیم یا ''دھرم چکر'' سے ہوتی رہی جو بھارہٹ وغیرہ مقامات پر سنگ تراشی کے نمونوں میں پائے جاتے ہیں۔ مستقل سفری زندگی اور اس کی مختصر و سادہ غذا نے اسے زندگی بھر صحت مند رکھا چنانچہ اس کی علالت کا ذکر نہیں کے برابر ہے اگرچہ اس نے اپنے بوڑھے جسم کا تذکرہ مزاحاً اس طرح کیا ہے کہ ''یہ ایک پرانی فرسودہ گاڑی ہے جس کو کسی نہ کسی طرح جوڑ رکھا ہے'' لیکن قیاس کہتا ہے کہ اس نے پٹنہ کے مقام پر اناسی سال کی عمر میں گنگا کو تیر کر پار کیا تھا جب کہ اس کے کم مشقت کش چیلے ندی کے پار جانے کے لیے کشتیوں اور لٹھوں کے بیڑے کو تلاش کرتے رہے۔ مل علاقے میں کنسارا کے مقام پر جو راج گیر سے ساوتھی جانے والے راستہ پر ہے اس کا انتقال ہو گیا۔

یہ زندگی خطرات اور مہمات سے خالی نہیں تھی۔ دکھنا گیری پر (جنوبی پہاڑ) اور متھرا کے نزدیک بڑے ظالمانہ ''یکیش'' (بھوت) پوجا کے طریقے رائج تھے جہاں اجنبیوں کو لوگ پکڑ لیتے تھے۔ ان سے معمے پوچھتے تھے اور اگر جواب تسلی بخش نہ ہوتا تو ان کی قربانی کر دیتے تھے۔ بدھ نے

ان میں سے کچھ یکشوں کو (غالباً ان کے انسانی نمائندوں کو) اس عقیدہ کا پیروکار بنا لیا کہ وہ ایسی قربانی دیں جس میں کسی کا خون نہ ہو۔ یہ اطمینان کر لینے کے بعد کہ ممتاز شکل و صورت اور شاندار جسمانی ساخت کا یہ نوجوان بھکاری ایک تربیت یافتہ کشتری ہے۔ راجہ بمبسار نے نوعمر اور تاحال غیر معروف بدھ کو مگدھ دیش کی فوج کی کمان پیش کی۔ انکار کرنے کے بعد بھی راجہ اور بدھ بڑے اچھے دوست رہے۔ ایک برہمن ماگندھی نے ذات اور تجرد عہد (پرتگیہ) کا خیال نہ کرتے ہوئے اپنی خوبصورت لڑکی بدھ کو شادی کے لیے پیش کی۔ انکار کرنے پر وہ مسترد حسینہ عمر بھر کے لیے اس کی دشمن ہو گئی۔ اس نے بعد میں ایک شاہزادے سے شادی کی اور انتقام لینے کی کوشش کی۔ حریف آچاریوں کی طرف سے جھوٹے الزام لگائے گئے اور ان لوگوں کی طرف سے نفرت کا اظہار کیا گیا جو یہ محسوس کرتے تھے کہ ایک صحت مند آدمی کو زراعت یا کسی دوسری قسم کی پیداوار کے کام میں لگ جانا چاہیے۔ نہایت خونخوار قزاق، انگولی مال جو ہر راہ گیر کو پکڑ کر مار ڈالنے کی وجہ سے پختہ قانونی مجرم قرار دیا جا چکا تھا، بدھ کو خوف زدہ کرنے کی ناکام کوشش کے بعد خود ہی اس کا چیلا ہو گیا اور ایک بھکشو کی حیثیت سے پرامن زندگی بسر کرنے کے لیے بدھ بھکشو سنگھ میں شامل ہو گیا۔ اس زمانے کے سب سے امیر اور سخی تاجر سدت نے (اناتھ پنڈک کے نام سے معروف یعنی وہ جو بے سہاروں کو کھانا کھلاتا ہے) ساوتھی کے باہر شہزادہ جیت کے گلپوش کنج کو اتنے چاندی کے سکوں میں خرید لیا جتنے اس کی پوری زمین پر بچھائے جا سکتے تھے تا کہ بدھ اور اس کے پیروؤں کو برسات کے دنوں میں آرام کی جگہ فراہم ہو سکے۔ بہت سے تاجر اور خوش حال خانہ دار (گرہ پتی) طبقے کے لوگ (مرد عورتیں) اور بھی تھے جو خاص توجہ سے ان فرائض کو سنتے تھے جو بدھ ایسے عام شہری پر لازم قرار دیتے تھے جو کرم اور دوبارہ پیدائش کے چکر میں رہنے پر قانع تھے۔ ایک نہایت ہی دلچسپ کہانی میں بتایا گیا ہے کہ بدھ نے کس طرح ایک مسرور ازدواجی رکھنے والے انسانی جوڑے کو اپدیش دیا جو کہ اس سے زیادہ اور کچھ نہیں چاہتے تھے کہ دوبارہ بھی بیوی اور خاوند کی حیثیت سے ہی جنم لیں خواہ یہ جنم کسی بھی حالت میں کیوں نہ ہوں۔ انہیں بتایا گیا کہ وہ اپنے اس مقصد کو کس طرح ایک نیک و پاک خانگی زندگی کے ساتھ نسبتاً زیادہ سادہ فرائض ادا کر کے حاصل کر سکتے ہیں۔ ساری پُت اور موگلانی دو برہمن بدھ کی زندگی ہی میں اس کے دو بڑے چیلے تھے جب وہ سنجیہ کی پیروی کو چھوڑ کر بدھ سنگھ میں شامل ہوئے تو ان کی شہرت اس وقت خود بدھ سے بھی زیادہ تھی۔ بدھ سنگھ کا فروغ، ابتدائی فلسفہ اور تنظیم ان کی ہی اپنی منت ہے۔ لیکن زندگی کے دوسرے تمام شعبوں سے بھی لوگ آ کر اس کے چیلے بنے تھے۔ سنگھ کے پیشواؤں کے روایتی سلسلے میں سب

سے پہلا شخص اُپالی تھا جو بدھ مت اختیار کرنے سے پہلے ایک حقیر حجام (لیکن یقینی طور پر ساکیہ قبیلے کا فرد) تھا۔ بدھ کا ایک ساکیہ چچیرا بھائی دیودت بھکشوؤں کے لیے سخت تر انضباط چاہتا تھا جس میں سماج کے ساتھ کمتر رابطہ رہے۔ اس پر اپنے ممتاز و مشہور رہنما کو قتل کرنے کی کوشش کا الزام ہے جس نے ایسے غیر سماجی ضابطہ کو ماننے سے انکار کر دیا تھا۔ ایک بھنگی، ایک کتے کھانے والا، پست ترین ذاتوں کے افراد بھی بڑے معزز بھکشو تھے جنہیں خود بدھ نے بدھ دھرم میں شامل کیا تھا۔ بدھ بھکشنیوں کا ایک الگ سنگھ تھا اور خود ان کی اپنی تنظیم تھی۔ اس زمانے کے دو سب سے بڑے راجہ جو کہ اب قبائلی سردار نہیں تھے بلکہ خود مختار راجہ تھے بڑی عزت کے ساتھ سرپرستی کرتے تھے۔ چند لوہار نے بوڑھے بدھ کو کھر امتا کا ایک خاص کھانا کھلایا جس کے باعث پیچش کا سابقہ مرض عود کر آیا اور یہ بدھ کی آخری بیماری ثابت ہوئی۔ لیکن اخلاق پر ایک خاص اپدیش میں اس شخص پر بھی بدھ نے اتنی ہی توجہ دی جتنی کسی امیر ترین تاجر یا معزز ترین شہزادے پر۔

ایک کہانی جو قدیم بدھ دھرم شاستر کے گرنتھ ''ستنی پات'' میں درج ہے تفصیل سے بیان کرنے کے لائق ہے کیونکہ اس میں بدھ مت کی اشاعت اور اس زمانے کے ہندوستان سے متعلق بہت سی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ کوسل کا برہمن باوری دارالخلافے (سارتھی) سے رخصت ہو کر جنوبی تجارتی راستے (دکشنا پتھ) عہد حاضر کے دکن کو روانہ ہوا۔ وہ کچھ نوجوان چیلوں کے ساتھ ملا اور گرداری دریاؤں کے سنگم پر بس گیا۔ یہ مقام اسک قبیلے کے علاقے میں تھا (گھوڑے والے لوگ۔ وہ قبیلہ جو بعد میں ساتواہن قبیلہ کی شکل میں فروغ پذیر رہا) (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قبیلے کا نام اشوک سمجھ کر گھوڑے والے کہا گیا۔ اسک کے معنی ہیں پتھروں والے۔ یہ علاقہ پہاڑی تھا۔ مترجم)۔ وہاں وہ خوراک جمع کر کے، یا جنگلی پودوں سے جنگلی اناج کی قسم کے دانوں اور زمین سے کند مول (کند۔ زمینی موٹی پیداوار۔ پیاز، آلو، شکرقند، وغیرہ مول۔ جڑیں) پر زندگی بسر کرتا تھا۔ بالآخر ان مضافات میں ایک خاصا بڑا گاؤں (گرام) وجود میں آ گیا۔ اس گاؤں کی فاضل پیداوار سے باوری جو کچھ بھی جمع کر سکتا اس سے اس نے ویدک انداز کے ایک بڑی قربانی یگیہ کا اہتمام کیا۔ اس رسم کو ایک برہمن نے تہ و بالا کر دیا جو اس وقت وہاں وارد ہوا تھا جب پرشاد بانٹ دیا گیا تھا۔ اس نے باوری کو اس بات پر شراپ (بددعا) دی کہ اس کے پاس دینے کو اور کچھ نہیں تھا اس پر باوری نے اپنے سولہ برہمن چیلوں کو شمال کی طرف بدھ سے سوالات پوچھنے کے لیے بھیجا جس کی شہرت اس تجارتی راستے پر اور بھی جنوب تک پھیل چکی تھی اور جو تنہا ایسا شخص نظر آتا تھا کہ اس بددعا کے اثر کو زائل کر دے۔ اس کے یہ شاگرد پہلے پیٹھن گئے جو دکشنا پتھ کے

تجارتی راستے کا آخری مقام تھا (یہ راستہ آشرم کے جنوبی مشرق میں تھا)۔ اس کے بعد وہ لوگ غالباً اورنگ آباد کے نزدیک سے گزرتے ہوئے کسی تجارتی قافلے کے ساتھ نربدا پر واقع مہیشور گئے اور بعد میں اجین گونڈھ (جائے وقوع نہ معلوم لیکن گونڈوں کے ملک میں) بھیلسا، کوسمبی، ساکیت (فیض آباد) اور سارتھی پہنچے۔ وہاں وہ لوگ شمالی تجارتی راستے (اترا پتھ) کے مشرقی ٹکڑے پر مڑ گئے تاکہ سیتویا، کپل وستو (ساکیتوں کا صدر مقام) کسی نارا اور یاوا (دونوں مل قبیلے کے مقام) بھوک نگر، ویسالی (آج کل کا بسرہ۔ اس زمانے میں لچھویوں کا سب سے بڑا شہر) اور راج گیر پہنچ سکیں۔ وہاں انہوں نے بدھ کو شہر سے باہر پتھر کے چھوٹے وہار پر بیٹھے ہوئے پایا۔ جو سوال اس سے پوچھے گئے ان میں سے کچھ یہ تھے۔ وہ کونسی چیز ہے جو آدمی کو زندگی کی مخالف دھاراؤں سے باہر نکال سکتی ہے؟ دنیا میں کون شخص پورے طور سے قانع ہے؟ سنتوں، کشتریوں، برہمنوں اور دوسرے لوگوں کو دیوتاؤں کے لیے قربانی پیش کرنے پر کون سی چیز مجبور کرتی ہے؟ دنیا کے آلام کا سرچشمہ کیا ہے؟ کیا اصلی سنت وہ ہے جو فلسفیانہ علم رکھتا ہو یا وہ جو ''ویدک'' رسوم کا ماہر ہے؟۔ وہ نجات کس نوعیت کی ہے جو ہر اس شخص کو حاصل ہو جاتی ہے جو خود کو خواہشات اور شک و شبہ سے آزاد کر لیتا ہے؟۔ یہ سوالات بعینہٖ ایسے ہیں جیسے شروع کے اپنشدوں میں پائے جاتے ہیں۔

یہ سوالات اس دور کی روح کے ترجمان ہیں۔ پیٹھن سے ساتھی کو جانے والے جنوبی تجارتی راستے کی تفصیل کا خاکہ ہم نے اپنے ماخذ سے پیش کیا ہے۔ اس زمانے میں کوسل کی سلطنت مگدھ سے زیادہ اہم تھی اور کوسمبی سے بنارس تک اور آگے مشرق کی طرف براہ راست نقل و حمل زیادہ مروج نہیں تھی خواہ وہ دریائی راستہ سے ہو یا خشکی سے۔ یہ بات بالکل صاف ہے کہ دریائے گوداوری کے نزدیک چھٹی صدی کے وسط تک کوئی زراعت نہیں تھی جس کے بعد دیہی بستیاں تیزی سے پھیل گئیں شاید اس لیے کہ لوہے کا اور لوہے کو صاف و تیار کرنے نیز شمال کے بھاری ہل کا علم اسی عہد میں تازہ تازہ اس علاقے میں پہنچا تھا۔ اس طرح بدھ کی زندگی کے حوالے سے اس زمانے کا کافی صحت کے ساتھ تعین ہو جاتا ہے جب کہ دکن قبل تاریخی دور سے برآمد ہوا۔ ضمناً یہ ان دریافتوں سے بھی مطابقت رکھتا ہے جو نربدا اور نواسا ندیوں کے کناروں پر گوداوری کے سنگم سے پرورا اور مولا ندیوں کے نظام تک کی کھدائیوں میں کی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ اس سے جنوبی کھدائیوں میں پائی جانے والی ''اجنبی'' تہ کی بھی تصریح ہو جاتی ہے۔ نواسا سے پرورا سنگم تک کا علاقہ جنوبی ہند کے برہمنوں کے لیے پورے عہد تاریخ میں متبرک رہا ہے یہی وہ علاقہ تھا جہاں

مہاراشٹر کے سنت جنانیشور نے تیرھویں صدی عیسوی کے آخر میں اپنے ساتھی برہمنوں کے ظلم سے الندیٰ کے مقام پر پناہ لے کر بھگوت گیتا کا منظوم ترجمہ اور شرح لکھی تھی۔ اس تصنیف نے مراٹھی زبانی کو اس کا اسلوب عطا کیا اور تمام ذاتوں سے تعلق رکھنے والے جانشینوں کے ایک لمبے سلسلے کو جذبہ تخلیق سے نوازا۔ لیکن نئی زبان اور زرعی آبادکاری دونوں کے لیے قوت محرکہ جس کے بغیر گیتا اور اس کا ترجمہ اس علاقے کے لیے غیر ضروری ہی رہتا۔ شمال سے آئی اور چھٹی صدی قبل مسیح میں بڑی مؤثر ہوگئی۔

بدھ گرنتھوں میں ایک گرہستی اور ایک دہقان کے فرائض بیان کئے گئے ہیں اور ان میں نہ تو ذات، دولت اور پیشے کا کوئی لحاظ رکھا گیا ہے، نہ رسوم مذہبی پر کوئی توجہ کی گئی ہے۔ ان میں برہمنوں کے کھوکھلے دعوؤں اور مخصوص رسموں کے خلاف ماہرانہ قابلیت کے ساتھ دلائل دیے گئے ہیں لیکن بڑے سادہ لفظ استعمال کئے گئے ہیں۔ ذات پات ایک سماجی امتیاز کے طور پر قائم رہے تو رہے لیکن اس کو نہ تو دوام حاصل ہے اور نہ ہی اس کا کوئی باطنی جواز ہے۔ یہی حال مذہبی رسوم کا ہے جن کا ایک نیک زندگی سے نہ تو کوئی تعلق ہے اور نہ کوئی ضرورت۔ دھرم شاستر سے متعلق تحریریں جو تقریباً سب کی سب بدھ کی تقریروں یا مکالموں سے ماخوذ فرض کی جاتی تھیں روزمرہ کی زبان اور سادہ اسلوب میں تھیں جن میں کوئی تصرف تھا اور نہ طویل خیال آرائی۔ یہ ایک نئی طرح کا مذہبی ادب تھا جس کا خطاب پورے معاصرانہ سماج سے تھا اور جو صرف چند مذہبی علماء و معتقدین خصوصی کے لیے وقف نہیں تھا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ خود بدھ نے یا اس کے گمنام ابتدائی چیلے نے مطلق العنان راجاؤں کے نئے فرائض مقرر کرنے کا حوصلہ بھی کیا تھا۔ ان میں بتایا گیا ہے کہ جو راجہ ایک ایسے ملک سے صرف محاصل وصول کر لیتا ہے جو قزاقوں اور سماج دشمن عناصر کی مصیبت میں مبتلا ہے وہ اپنے فرائض ادا نہیں کرتا۔ قزاقی اور لڑائی جھگڑا، طاقت اور سخت سزا سے ختم نہیں ہوتا۔

سماجی برائی کی جڑ افلاس اور بے روزگاری ہے۔ اس کو خیرات اور عطیات کی رشوت سے دور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ چیزیں برائی کا انعام ہی ثابت ہوں گی اور بدی کے لیے مزید تحریک مہیا کریں گی۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ جو لوگ مویشی پروری اور زراعت پر زندگی کا انحصار رکھتے ہیں ان کو خوراک اور بیج مہیا کیا جائے۔ جو لوگ تجارت پر زندہ ہیں ان کو ضروری سرمایہ فراہم کیا جائے۔ سرکاری ملازموں کو مناسب اور باقاعدہ تنخواہ ملنی چاہیے تاکہ وہ اضلاع سے رقم نچوڑنے کے طریقے نہ سوچیں۔ اس طرح اضلاع (جن پد) کو ڈاکوؤں اور دھوکہ بازوں سے آزادی ملے گی اور نئی دولت پیدا ہوگی۔ اس قسم کے پیداوار خیز اور مطمئن ماحول میں ایک شہری افلاس اور خوف سے

آزاد رہ کر اپنے بچوں کی پرورش آرام و مسرت کے ساتھ کر سکتا ہے۔ فاضل جمع شدہ سرمایہ خواہ خزانے میں ہو خواہ بہ رضائے خود عطیات سے حاصل ہوا ہو بہترین طریقہ پر اسی طرح استعمال کیا جا سکتا ہے کہ عوامی فلاح کے کام کیے جائیں مثلاً کنوئیں اور پانی کے تالاب کھودنا اور تجارتی راستوں پر درختوں کے جھنڈ لگانا۔ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ یہی سیاسی معیشت کا جدید نقطہ نظر ہے۔ ویدک یگیہ کے زمانے میں اور ایک ایسے سماج میں اس کا پرچار کرنا جس نے ابھی ابھی قدیم جنگلوں کو فتح کرنا (صاف کرنا) شروع کیا تھا ایک نہایت ہی اعلیٰ درجے کا ذہنی کارنامہ ہے۔ اس نئے فلسفے نے آدمی کو اپنے آپ پر قابو عطا کیا۔ اگر کوئی چیز ایسی ہو سکتی ہے جو وہ نہیں دے سکا تو وہ صرف یہ تھی کہ انسان کو فطرت پر لامحدود سائنسی اور تکنیکی قدرت حاصل ہو اور اس کے فوائد ذاتی اور سماجی ضرورت کے مطابق نسلِ انسانی میں تقسیم ہوں۔

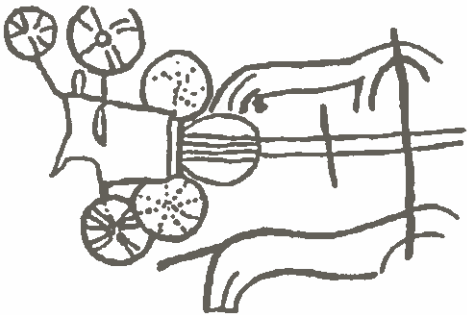
جب بدھ کا انتقال ایک غیر معروف گاؤں کے قریب ہوا تو اس کے پاس صرف ایک چیلا تھا۔ اس کا اپنا قبیلہ ساکیہ قتل عام کا شکار ہو چکا تھا۔ اس کے دونوں سرپرست مہاراجہ دردناک حالات میں مر چکے تھے۔ اس کے ذہین شاگرد ساری پُت اور موگلان نروان حاصل کر چکے تھے۔ بایں ہمہ اس کا مذہبی مسلک پھیلتا گیا کیونکہ وہ ایک تیزی سے ارتقاء پاتے ہوئے سماج کی ضرورتوں کے عین مطابق تھا۔

یدووں کا سیاہ فام ہیرو:

وہ مسلک جو بیسویں صدی تک لاکھوں ہندوستانیوں کے اصل مذہب کی حیثیت سے باقی رہا بدھ مت نہیں تھا بلکہ کرشن کی مختلف العناصر پرستش تھی۔ وہ ایک انسانی دیوتا تھا جس سے ہر شخص مصیبت میں مدد کے لیے دعا کر سکتا تھا جب کہ انسانی گرو بدھ سے ایسا نہیں کیا جا سکتا تھا۔ یہ دونوں ہر قدم پر متضاد ہیں اگرچہ اس مسلک کا بیشتر حصہ جو بعد میں کرشن کے نام پر پیش کیا گیا خفیہ طور پر بدھ مت ہی سے مستعار لیا گیا تھا۔ ایسا ہی معاملہ کرشن کے بعض القاب کا ہے (بھاگوت۔ نروتم۔ پرشوتم) جہاں ایک طرف بدھ ایک تاریخی شخصیت ہے وہاں دوسری طرف ان بے شمار کرشنوں میں سے کسی ایک کی بابت بھی کوئی تاریخی بات معلوم کرنا دشوار ہے جن کی اساطیر اور روایات کے باہم متحد ہو جانے سے سیاہ فام اعلیٰ ترین دیوتا بن جاتا ہے۔ بعد میں بدھ مت بھی بدھ کو روز افزوں الوہی درجہ دینے اور تہہ بہ تہہ افسانے گھڑنے سے تباہ ہو گیا۔ کرشن کی پرستش کی

بنیادی کلی طور پر الوہیت کے افسانوں کے ذخیروں پر تھی اور ان سے ہی اس نے طاقت حاصل کی۔ سادہ ترین الفاظ اور سیدھی سلجھی ہوئی منطق کے ساتھ خیالات کا پرسکون وشفاف اظہار جو بدھ کی ابتدائی تقریروں کا وصف تھا ان تعلیمات میں مفقود ہے جو کرشن سے منسوب کر دی گئی ہیں۔ گیتا اپنی اعلیٰ ترین سنسکرت اور حسین ترین تضاد سے آراستہ ایک ایسی کتاب ہے جو قاری کو اپنے تقریباً ہر عمل کا جواز پیش کرنے اور اس کے نتائج کی طرف سے لاپرواہ ہونے کی اجازت دیتی ہے۔ اسی طرح متعدد پہلوؤں والا یہ دیوتا بھی متضاد شخصیت کا مالک ہے۔ اگرچہ ایک طرف تمام مردوں کے لیے سب کچھ اور بیشتر عورتوں کے لیے ہر چیز وہی ہے۔ ایک الوہی اور پیارا بچہ ہے۔ ایک شریر گوالا لڑکا ہے، گوالوں کی گوٹ میں تمام گوالنوں کا عاشق ہے۔ لاتعداد دیویوں کا خاوند ہے اور عورتوں کے ساتھ بے تحاشا ہم بستر ہونے میں زبردست ترین قوت رجولیت کا مالک ہے لیکن دوسری طرف اس سب کچھ کے باوجود صرف رادھا کا پرستار ہے اور اس کے ساتھ ایک پراسرار باطنی محبت میں بندھا ہوا ہے۔ لیکن ایک راہبانہ ترکِ لذت کا علم بردار بھی ہے۔ ابدی امن و آشتی کا آخری مظہر، لیکن خود اپنے ماموں کنس کو ہلاک کرنے اور ایک غیر شخص کے اگنی یگیہ کے اعزازی مہمان ششوپال کا سر اتار دینے میں ایک انتہائی تہدید پیشہ فسادی بھی۔ تمام اخلاق کا سرچشمہ لیکن مہابھارت کی عظیم جنگ میں (جس میں اس نے بہ یک وقت ایک ''نجات دہندہ غیبی'' اور ایک حقیر رتھ بان کا کردار ادا کیا) نازک ترین موقعوں پر اس نے جو مشورہ دیے وہ شرافت، دیانت داری یا شجاعت کے ہر ایک قانون کے منافی تھے۔ کرشن کی پوری داستان اس بات کی بڑی شاندار مثال ہے کہ ایک سچا عقیدت مند کیا کیا کچھ ناقابل یقین باتوں پر یقین کر سکتا ہے۔ گیتا کے بظاہر صحیح معلوم ہونے والے دلائل کے لیے یہ موقع پرستی کا ایک مکمل ماحول پیدا کر دیتی ہے۔ اس میں ایک حد درجہ مخلوط قسم کے سماج اور ایک نسبتاً قدیمی و ابتدائی سطح کے پیداوارانہ طرز زندگی اور اس کے مذہب کے درمیانی رشتہ کی جھلک نظر آتی ہے۔

یہ پوری کہانی کم سے کم بارہویں صدی عیسوی اور عظیم آچاریہ رامانج کی ویشنوی اصلاحات تک جاتی ہے۔ ہم اس داستان کو فی الحال صرف چوتھی صدی قبل مسیح تک لے جائیں گے۔ اثریاتی اعتبار سے کرشن کے متعلق واحد تاریخی چیز اس کا روایتی ہتھیار پہیے کی شکل کا سدرشن چکر ہے، جس کو پھینکا جا سکتا تھا اور جو اس قدر تیز تھا کہ دشمن کا سر اڑا سکتا تھا۔ یہ ویدوں کے زمانے کا حربہ نہیں اور بدھ سے بہت پہلے ترک کیا جا چکا تھا لیکن مرزاپور ضلع میں (یعنی عہد بدھ کے شہر دکنا گیری میں)

ایک گپھا کی تصویر میں ایک رتھ بان کو قدیم باشندوں پر (جنھوں نے یہ تصویر بنائی تھی) اسی طرح کے چکر (قرص) سے حملہ کرتے دکھایا گیا ہے۔ اس لیے یہ عہد غالباً 800 قبل مسیح کا ہوگا یعنی تقریباً وہی زمانہ جب بنارس میں پہلی آبادی کی بنیاد رکھی گئی۔ رتھ بان آریہ لوگ ہی ہوں گے جو اس علاقے میں دریا کے پار خام لوہا تلاش کر رہے ہوں گے۔ وہی سرخ بھورے رنگ کا یا سیاہی مائل لوہا جس سے گپھاؤں کی تصویریں بنائی جاتی تھیں۔ دوسری طرف رگ وید میں کرشن ایک اُسر کا نام ہے جو اندر کا دشمن تھا اور اس کا یہ نام کالے رنگ کے قبلِ آریائی لوگوں کا نسلی نام تھا۔ کرشن کی داستان کی بنیاد یہ ہے کہ وہ ایک سورما تھا اور بعد میں یدو قبیلے کا نیم دیوتا ہو گیا۔ یہ قبیلہ قدیم ترین وید میں پانچ بڑے آریائی قبیلوں (پنج جناہ) میں سے ایک تھا لیکن پنجاب کے قبائل کے درمیان جو مستقل جنگ ہوتی رہتی تھی اس کے دوران اشلوک بنانے والے کبھی ایک طرف ہوتے تھے اور کبھی دوسری طرف۔ اس لیے کبھی وہ یدو لوگوں کو شراب دیتے تھے اور کبھی آشیرواد۔ کرشن ایک سات وت۔ ایک اندھک ورشنی بھی ہے جس کو اس کے ماموں کنس سے بچانے کے لیے ایک گوکل (گوالوں کا گاؤں) میں لا کر پرورش کیا جاتا ہے اس تبدیلی کی وجہ سے اس کا رشتہ ابھیروں سے پیدا ہو گیا۔ جو عیسوی سن کے شروع میں ایک تاریخی چوپانی قوم تھی اور عہدِ حاضر کی اہیر ذات انہی کی اولاد ہے۔

شکل 8: مرزاپور کے غار میں پینٹ کئے والا رتھ بان (تقریباً 500 ق-م)

پیش گوئی یہ تھی کہ کنس اپنی بہن دیوکی کے کسی لڑکے (یا بعض بیانات میں لڑکی) کے ہاتھ سے مارا جائے گا۔ اس لیے دیوکی اپنے خاوند واسدیو کی ساتھ قید میں ڈال دی گئی۔ یہ بچہ کرشن

واسودیو (واسودیو کا بیٹا) گوکل میں بڑا ہوا، اس نے مویشیوں کو اِندر سے بچایا۔ اس نے ایک متعدد سروالے زہریلے ناگ کالیہ کو جس نے متھرا کے قریب جمنا کے ایک مفید تالاب کا راستہ روک رکھا تھا پاؤں کے نیچے کچل ڈالا اور باہر نکال دیا لیکن مارا نہیں بعد میں کرشن اور اس کے ملطبر خود اس سے بھی زیادہ طاقتور بھائی بلرام نے پیش گوئی پوری کرنے سے پہلے کنس کی بہادری کی ڈینگوں کو برسر میدان چور چور کر دیا۔ یہ بات ہمیشہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بعض قدیم ابتدائی سماجوں میں بہن کا لڑکا سردار قبیلہ کا وارث اور جانشین ہوتا ہے اور جانشین کو سردار قبیلہ کی قربانی بھی پڑتی ہے اس لیے قدیم رواج کے مطابق کنس کی موت کو بڑی تائید حاصل تھی۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اوڈیپس (یونانی ہیرو۔ جس نے اپنے باپ کو مار ڈالا تھا اور اپنی ماں سے شادی کر لی تھی) کی کہانی مادری اقتدار کے اصول کو ماننے والے سماج میں کیا بن جاتی۔؟

کرشن کا اپنے قبیلے سے باہر اگلا قدم دیوی ماتاؤں کے متعلق ہے۔ ابھی وہ بچہ ہی تھا کہ اس نے ان میں سے ایک کو مار بھی دیا تھا۔ اس کا نام پوتنا تھا (بعد میں وہ غالباً چیچک کی دیوی بن گئی) جس نے اسے اپنا زہریلا دودھ پلانے کی کوشش کی تھی۔ مارے جانے کے بعد بھی وہ یقیناً زندہ رہی جس طرح اِندر سے لڑائی کے بعد اوشا زندہ رہی تھی کیونکہ متھرا کے علاقے کے ایک حصے کا نام پوتنا چلتا رہا۔ گوکل جہاں کرشن کو (کنس سے بچانے کے لیے) پرورش کیا گیا تھا متھرا سے دریا کے اس پار ایک درختوں کے جھنڈ ورنداون میں موسمی طور پر یا ہمیشہ کے لیے منتقل ہو گیا۔ ورنداون کے معنی ہیں "جماعتی دیوی کا جنگل" کرشن کو اب بھی ہر سال مقررہ تاریخ پر اس دیوی سے جس کی نمائندگی مقدس تلسی کا پودا کرتا ہے شادی رچائی جاتی ہے۔ اس رسم کے ہر سال دہرائے جانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ دیوی کی انسانی نمائندہ عورت کا خاوند قدیم زمانے میں قربان کر دیا جاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس رواج کو کرشن نے توڑ ڈالا۔ دیوی ماتاؤں کے ساتھ شادی رچانے اور جل پریوں کے ساتھ بوس وکنار کرنے کی عادت اس طاقت ور ہیرو کے قابو سے باہر تھی۔ کرشن کی باقاعدہ بیویوں (ورندا اور رادھا کے علاوہ) کی مجموعی تعداد 16108 دی گئی ہے۔ ان میں سے بعض زیادہ پرانے اور باہر کے قبائل میں سے تھیں۔ مثلاً جامیوتی جو "ریچھ" نامی خاندان کے سردار کی بیٹی تھی۔ رکمنی (سنہری) کا نسلی تعلق بھوج لوگوں سے تھا اور یہ بھی اس زمانے میں وحشی تھے۔ ان گمنام بیویوں میں سے ہزاروں محض جل پریاں اپسرائیں تھیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کرشن پوجا مقامی طریقہ ہائے پرستش پر ایک پرامن طریقہ سے قبضہ جما سکی۔ مفروضہ "جنگ مہابھارت" کے چھتیس سال بعد جب یدوؤں نے ایک دوسرے کے آخری فرد تک کو قتل کر اپنا صفایا کر ڈالا تو اس کے

بہت عرصہ بعد تک کرشن پوجا برابر پھیلتی رہی۔ یہ بات تو معلوم شدہ ہے کہ چھٹی صدی قبل مسیح تک متھرا پر سورسین لوگوں کا قبضہ ہو گیا تھا۔ دور وسطیٰ کے یادو یا جادھو نو ڈالتے تھے جن کو برہمنوں نے کچھ معاوضہ لے کر ان کا سلسلہ کرشن کے یدوؤں سے ملانے کے لیے حسبِ معمول ایک جعلی نسلی نام دے دیا تھا۔ لیکن سورسین لوگ اگرچہ یدوؤں سے کوئی رشتہ نہیں رکھتے تھے تاہم انہوں نے کرشن پوجا کو قائم رکھا جس کا مرکز متھرا بنا رہا۔ اس سانولے دیوتا کی شادیاں مرد کی برتری تسلیم کرنے والے آریاؤں کو کچھ عورت کی برتری تسلیم کرنے والے قبل آریاؤں کے ساتھ شیر وشکر کرنے کے لیے ایک نہایت اہم قدم کی حیثیت رکھتی تھیں۔ یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ ماحول کے زیر اثر صرف یہی نہیں کہ خوراک جمع کرنے والے ترقی کر کے خوراک پیدا کرنے والے بن سکتے تھے بلکہ آریہ بھی زوال پذیر ہو کر خوراک جمع کرنے والے بن سکتے تھے۔ دونوں مدارج پر ان دو قوموں کا باہم امتزاج ممکن تھا اور ایک دوسرے کے پوجا پاٹ کے طریقوں کو اختیار کرنے سے عمل آسان تر بن گیا۔ الوہی شادیاں انسانی اتحاد کی عکاس تھیں۔ ان کے نتیجے میں جو متحدہ سماج ظہور میں آیا وہ زیادہ پیداوار خیز تھا اور ماحول پر ایک بہتر قدرت رکھتا تھا۔ کرشن کا کم عمری کا ایک اور کارنامہ تھا جس نے اس کے عروج کو تیز تر کر دیا۔ اس نے گوکل کے مویشیوں کی اندر کے خلاف حفاظت کی۔ یہ لڑائی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سہ رخی تھی کیونکہ اندر نے ان بہت سے ناگ لوگوں کو بچایا جن کو کرشن اور کوروؤں کی چھوٹی پانڈو شاخ مل کر جب بھی ممکن ہوتا کچل ڈالتے تھے۔ کرشن "مہابھارت" کے لیے دراصل اجنبی ہے اور رزم نامے میں کافی دیر بعد در آیا ہے۔ روایت کہتی ہے کہ کرشن نے زمین صاف کرنے کے لیے کھانڈو جنگل کو جلا ڈالنے میں پانڈوں کا ہاتھ بٹایا۔ رگ وید میں یدوؤں کی مبہم صورت حال اور کرشن کی سیہ فامی، قدیم باشندوں کے ساتھ آریوں کے اتحادِ نو کی سمت میں ایک اور قدم بھی ہو سکتا ہے جس طرح کہ ناگ لوگوں کی متبائن کہانیاں اس سمت ایک بدیہی قدم ہیں۔ دونوں طرح کی کہانیاں ایک ہی رزم نامے میں قابل قبول نہیں ہو سکتیں جب تک کہ سامعین میں ایسے عناصر شامل نہ ہوں جن کا تعلق دونوں قسم کی قوموں سے ہو۔ اِندر کے ساتھ لڑائی کا اہم نتیجہ برآمد ہوا۔ چوتھی صدی کے آخر میں حملہ آور یونانیوں نے دیکھا کہ ایک ہندوستانی نیم دیوتا جس کی پرستش پنجاب کے میدانوں کا خاص مذہب تھی بالکل خودان کے ہرقیس جیسا تھا اور پہاڑیوں میں "ڈائیوناموس" کی پوجا چلی آتی تھی۔ صریحی طور پر یہ ہرقیس ہندوستانی کرشن تھا۔ یونانی ہیرو روایتاً ایک بے مثل پہلوان تھا جسے دھوپ نے کالا کر دیا تھا۔ اس نے ہائیڈرا کو مارا تھا (کالیہ کی طرح کا متعدد سروں والا سانپ) اور اس نے بہت سی پریوں سے شادی کی تھی

یا ان کی عصمت دری کی تھی۔ اس کے علاوہ کرشن کی موت کا انداز ہندوستان کی بہ نسبت یونانی افسانویت سے قریب تر تھا۔ یدوؤں کے نیم دیوتا کی موت ایک جنگلی شکاری جرس کے ایک تیر سے ہوئی تھی جو ایڑی میں لگا تھا اور یہ جرس درحقیقت اس کا سوتیلا بھائی تھا۔ ہندوستانی ابھی تک یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ اس طرح کا زخم مہلک کیسے ہو سکتا ہے۔ اخیلیس اور قدیم دیومالا کے دوسرے بہت سے یونانیوں کی کہانیوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عجیب سی موت لازماً کسی مذہبی قربانی کے باعث ہوئی تھی اور ایک زہریلے ہتھیار سے ہوئی تھی جس کو قربان کیے جانے والے ہیرو کا بھائی (یا ولی عہد) چلاتا تھا۔ دوسرا ہندوستانی دیوتا جس کو یونانیوں نے شناخت کیا کہ فاتح ڈائیونا موس ہے وہ صرف ویدوں کا اندر دیوتا ہی ہو سکتا ہے اور جس کا شدید پرستانہ اور شدید جنگ بازانہ کردار پورے رگ وید میں ایک وحشی جنگ جو کی طرح غیض و غضب میں رواں دواں نظر آتا ہے۔ اس یونانی بیان کی زبردست معنویت کو محسوس نہیں کیا گیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگرچہ یدو ختم ہو چکے تھے لیکن کرشن کی پوجا نے اِندر پوجا کو پنجاب کے بہترین زرعی علاقے سے باہر نکال دیا تھا اور یہ سب کچھ اس امر کے باوجود بھی ہو کے رہا کہ اندر یا (یونانیوں کے مطابق) ڈائیونا موس نے ہی اپنی ''فتح یابی'' کے بعد ہندوستان کو لوہا اور دوسری دھاتوں کا علم، کھیتی باڑی میں بیلوں کے استعمال کا طریقہ اور تعمیرِ مکانات کا فن سب سے پہلے عطا کیا تھا۔

اِندر کی جگہ پر کسی طرح تاریخی اعتبار سے درجہ بدرجہ کرشن کا اقتدار قائم ہوا۔ اس کا تاریخ وار سلسلہ اور اس کی تفصیلات سب کچھ بدقسمتی سے گم ہو چکا ہے۔ لیکن اس تبدیلی کا سبب بالکل ظاہر ہے۔ چوپانی کی جگہ زرعی زندگی لے رہی تھی۔ ویدک قربانی اور مسلسل جنگ آرائی اول الذکر کے لیے موزوں ہو تو ہو لیکن مؤخر الذکر کے لیے یہ بڑی مہنگی اور ناقابل برداشت بیہودگی ثابت ہوتی۔ کرشن مویشیوں کا محافظ تھا۔ کسی ایسی اگنی قربانی پر اس سے دعا نہیں مانگی جاتی تھی جہاں جانور قربان کیے جا رہے ہوں لیکن اِندر، ورن اور دوسرے ویدک دیوتاؤں سے ایسے موقعوں پر ضرور پرارتھنا کی جاتی تھی۔ یدو لوگ اپنے فرقے کی بنیاد رکھنے والے آبائی دیوتا کے لیے خواہ کچھ بھی قربانیاں کرتے ہوں دوسرے قبائل کے لیے انہیں جاری رکھنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ اس کے برعکس چوپانی قبیلوں کا جو زرعی بنتے چلے جا رہے تھے کرشن کو اِندر پر ترجیح دینا یقینی تھا یہی حال قبلِ آریائی لوگوں کا تھا جنہوں نے گلہ بانوں کے ساتھ باہمی شادی کرنا اور ان سے نئی باتیں سیکھنا شروع کر دیا تھا لیکن جو ابھی تک ان بے شمار مقامی دیویوں میں سے کسی نہ کسی کی پوجا کرتے تھے جن کو آسانی کے لیے کرشن کی بیویاں بنا دیا گیا تھا۔ خالص زراعت پیشہ لوگ جو قدرے آہستہ آہستہ

پنجاب میں ترقی پذیر ہو رہے تھے۔ کرشن کے دیو پیکر بھائی بلرام سے بہت خوش تھے جس کو سنکرشن یعنی قلبہ راں بھی کہتے ہیں کیونکہ بلرام کا خاص صفاتی حربہ ہل ہے جب کہ سدرشن چکر کرشن کا ہے۔ کرشن کا یہ بھائی صرف ہل چلانے والوں کا منطقی طور پر موزوں دیوتا ہی نہیں تھا بلکہ قدیم باشندے ناگ بھی اسی کے ذریعے اپنا لیے گئے۔

بلرام کو اکثر ازلی کالے ناگ کا اوتار کہا جاتا تھا۔ جس کے متعلق یہ عقیدہ تھا کہ اتھاہ گہرے سمندروں کے پانی سے اوپر زمین کو اپنے پھن پر اٹھائے ہوئے ہے۔ بدھ کہانیاں بھی انسانی الوہی یا سانپ ناگوں کو نظر انداز نہ کر سکیں۔ بدھ نے قبائلی ناگ فرقے کو اپنے مذہب میں شامل کیا۔ زہریلے سانپوں کو بے ضرر بنایا۔ مچلند کی طرح کے الوہی سب ناگوں نے عناصر کے خلاف اس کی حفاظت کی اور کسی پچھلے جنم میں وہ خود پرکشش ''اچھا ناگ'' رہا تھا۔ نالبندہ اور سمکسیہ ایسے مشہور بدھ وہار ایسی جگہوں پر ہی بنے تھے جو ناگ پرستش کی جگہیں تھیں۔ کبھی کبھی خاص دنوں میں اصلی ناگ ایک بے ضرر سانپ کے بھیس میں ظاہر ہوتا اور بھکشوؤں سے خوراک کی بھینٹ لیتا)۔ ایک سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ اجنبی قبیلوں نے ایسے دیوتا کی پرستش کیوں شروع کر دی جو ان کا اپنا نہیں تھا۔ اس کا جواب یہی سمجھ میں آتا ہے کہ یدوؤں اور دوسرے قبیلوں میں کوئی باہمی اتحاد و رشتہ تھا اور یہ اتحاد اس وقت عمل میں آیا جب مشرق میں واقع سلطنت مگدھ کے حملے سے بچنے کے لیے قبائلی لوگ متھرا سے بھاگ کر مغرب کی سمت میں منتشر ہو رہے تھے۔

ان لوگوں میں جو خود کو ہمہ جہت آریائی کہتے تھے بنیادی اختلافات ظاہر ہونے لگے تھے۔ برہمن اور کشتری گنگا کے علاقے سے ''اترا پتھ'' (شمالی) تجارتی راستے کے شمال مغربی گوشے میں (ٹیکسلا اور اس سے پرے) اعلیٰ تعلیم کے لیے جاتے تھے جس میں یگیہ، برہمنوں کا مستردآ چارن صحیح آریائی مزاج، طب اور صحیح سنسکرت شامل تھی۔ کیونکہ مشرق کے رہنے والے اپنے تجارتی راستوں پر ایک زیادہ سادہ و مخلوط عام فہم زبان بولنے لگے تھے اس زبان کی بنیاد تو آریائی تھی لیکن اس میں سنسکرت صرف و نحو کی زبردست پیچیدگیاں اور ویدک لب و لہجہ نہیں تھا۔ ان کا لکنت آمیز تلفظ، جملوں کی کمزور ساخت، دہقانی لب و لہجہ اور اکثر و بیشتر قطعی وحشیوں کا ذخیرہ الفاظ مغرب میں ناقابلِ بیان حد تک بگڑی ہوئی مضحکہ خیز زبان معلوم ہوئی ہو گی۔ اس کے باوجود یہ صوبائی لوگ ٹیکسلا اور اس کے قریبی علاقوں میں ذات اور خاندان کے متعلق بہت زیادہ تحقیق و تفتیش کے بغیر ہی اچھے شاگردوں کی حیثیت سے قبول کر لیے جاتے تھے جیسا کہ اپنشدوں اور بدھ گرنتھوں سے تصدیق ہوتی ہے۔ سرحدی اونچے طبقے کے لوگ گورے رنگ کے تھے۔ ان کا یقین

تھا کہ ''منڈی میں کالی پھلیوں کی ایک ڈھیر کی طرح بیٹھا ہوا'' ایک کالا آدمی غلطی سے بھی ایک برہمن نہیں سمجھا جا سکتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی جو مشرقی برہمن یہ خواہش رکھتے تھے کہ ان کے ایک سیاہ فام مگر عالی دماغ لڑکا کا پیدا ہو ان کو کچھ عجیب خرافات قسم کی دعائیں بڑھنی پڑتی تھیں جو کہ ''بریہہ دارنیک اپنشد'' میں بیان کی گئی ہیں۔ ایک بار جب یہ سب کو معلوم ہو گیا کہ ذات پات کا امتیاز معدوم ہو گیا ہے تو پھر رنگ کی بھی کوئی بندش باقی نہ رہی (جیسا کہ یورپ میں ہر رنگ کے بالی کا معاملہ ہے) ہر رنگ کی جلد رکھنے والی حسینہ کی خوبصورتی کی داد دی جاتی تھی۔ دوسری طرف ذات پات کا ماننا سرحد پر اس قدر کم ہو گیا تھا کہ مشرق کے رہنے والے مدر (سیالکوٹ کے ارد گرد کا علاقہ) گندھارا اور کمبوج کے رہنے والوں کو بدچلن اور وحشی سمجھنے لگے۔ بعید شمال مغرب میں صرف دو ہی ذاتیں تھیں آریہ جس کے معنی تھے آزاد اور داس جس کا مطلب تھا غلام۔ ان میں سے کسی ایک ذات کا فرد بغیر کسی شور و شر کے دوسری ذات کا رکن بن سکتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ ان سرد تر علاقوں میں جہاں خوراک جمع کرنا کافی مشکل تھا اور اشیائے صرف کا پیدا کرنا قطعی ناگزیر تھا ایک ایسی رسم غلامی پیدا ہو گئی تھی جو بعض صورتوں میں کلاسیکی یونان وہ روم والی رسم غلامی سے مشابہ تھی لیکن اسی دور میں مشرق میں کوئی رسم غلامی نہ تھی البتہ وہاں مختلف پیشوں کے لیے ذات پات کی امتیازات کو بڑی سختی سے قائم رکھا گیا تھا۔ کورودیش کے مشرق میں برہمن لوگ کسی حد تک ناگ قبیلے کے ساتھ باہمی شادی کی اجازت دے سکتے تھے یا کم سے کم اسے نظر انداز کر سکتے تھے۔ لیکن ان کے لیے یہ بات باعث شرم ہوتی تھی کہ پشاور یا بلخ کا کوئی آدمی برہمن کا کام کرے جب کہ اس کا بھائی ہل چلاتا ہو یا اسی خاندان میں ایک دوسرا شخص سپاہی یا نائی ہو (یہ نہایت نیچی ذاتوں کے پیشے تھے) ایسے بھائی اپنی مرضی سے بغیر کسی شرم کے اپنے کام آپس میں تبدیل بھی کر سکتے تھے۔ سرحد کی عورتوں کے اطوار میں بالکل جھجک نہیں تھی۔ نہ تو یہ اجنبی کے سامنے شرماتی تھیں اور نہ گھر کے بزرگ مردوں کے سامنے حیا کی پابند تھیں جس کی امید شریف خاندانوں کے لوگ اپنی عورتوں سے اب بھی کرتے ہیں۔ دونوں اصناف کے افراد گوشت کھاتے اور تیز شراب پیتے تھے۔ کھلے بندوں مخلوط ننگے رقص بھی ہوتے تھے۔ مشرقی برہمن کی نظروں میں زندگی کا یہ طریقہ قطعی ناشائستہ یا فحش تھا۔ دلہن کی قیمت لینے کا رواج (اس کی مخالف رسم جہیز کی بجائے) جو شمال مغرب میں جاری تھا مشرق کے رہنے والوں کو بڑا ذلت آمیز محسوس ہوتا تھا۔ یہی صورت دلہن کو زبردستی پکڑ لانے کے رواج کی تھی جس پر کرشن کے لوگ ''مہابھارت'' میں عمل کر چکے تھے اور تاریخی دور کے ابھیروں نے جس کو جاری کر رکھا تھا۔ دونوں طرح کی ان شادیوں کو برہمن شاستروں میں غیر

آریائی کہہ کر انجام کار ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اس کے باوجود مدرا اور بلخ کی عورتوں کی خوبصورتی محبت کیش فطرت اور بے پناہ وفاداری ایک ضرب المثل بنی رہی۔ ان علاقوں میں ایک سپاہی کی بیوہ اپنے خاوند کی لاش کے ساتھ جل بھی مرتی تھی۔ ''ستی'' کی اس بھیانک رسم کو اس وقت تک مشرق میں کوئی نہیں جانتا تھا اور جاگیرداری دور کے آغاز یعنی چھٹی صدی عیسوی تک اس کی یہی حالت رہی۔ اپنے مشرقی چیلوں کو جو اپنی شرافت وحیثیت پر مغرور ہو کر احتراز پسند نظر آتے تھے لیکن پھر بھی کسی حد تک مکمل بن گئے تھے۔ مغرب کے لوگ کیسا سمجھتے تھے۔ یہ بات باقی ماندہ محفوظات میں کہیں نہیں ملتی۔ لیکن یہ بات معلوم ہے کہ مشرق کے چھوٹی ذات کے حوصلہ مند نوجوان مغرب کا سفر کر سکتے تھے، برہمنوں کی شعبدہ گریوں کی زنبیل حاصل کر سکتے تھے اور انجام کار (ان مقامات پر جہاں ان کی اصل کو کوئی نہیں جانتا تھا) خود کو برہمن بنا کر پیش کر سکتے تھے۔ یہ بات اس وجہ سے بالکل آسان ہو جاتی تھی کہ ان کے سرحدی اہل علم اساتذہ پیشے میں ذات پات کی قیود پر بہت کم توجہ دیتے تھے۔

اتراپتھ میں آمد و رفت کا سلسلہ دوسری طرف سے بھی خوب زوروں پر تھا۔ بدھ کے مکمل گیان حاصل کرنے کے صرف آٹھ ہفتے بعد سب سے پہلے جو لوگ اس کے گرہست چیلے بنے وہ بیوک لاؤس یا بلخ سے آنے والے قافلہ کے دو آدمی تھے اور اڑیسہ سے راج گڑھ جاتے ہوئے بودھ گیا سے گزر رہے تھے، ان دو بھائیوں کے نام تپس اور بھلک ظاہر کرتے ہیں کہ ان کا تعلق دھاتوں کی تجارت سے تھا۔ اوّل الذکر کا سیسہ یا رانگ سے اور دوسرے کا تانبے سے، کشمیر کا ایک کشتری کپھن جس کی ایک خاص قسم کی پتلی اونچی ناک تھی، یہ شخص مشرق میں اولین بھکشوؤں میں سے ایک تھا۔ پالی زبان کے جو اشعار اس کے نام سے منسوب ہیں ان سے ایک بیراگی درویشانہ مسلک کے بجائے یونانی کفر سامانی کی بو آتی ہے۔ ٹیکسلا کے ایک راجہ پکس نے دور دراز سے راجہ بمبسار کے ساتھ تحائف کا تبادلہ کیا تھا۔ وہ بدھ سے ملنے کے لیے آیا تھا اور اپنے اس پہلے اور آخری سفر میں ملاقات کے ایک ہفتہ بعد ہی اس کا پیرانہ سالی میں انتقال ہو گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کو ایک گائے نے اپنے سینگ بھونک کر مار ڈالا تھا۔

وہ رشتہ جو اس قدر مختلف العناصر سماج کی شیرازہ بندی کیے رہا اور جس نے اسے قبائل کے ایک گروہ کے بجائے ایک سماج بنا دیا اس رشتہ میں مشترک مذہب اور مشترک زبان کا اتنا زیادہ حصہ نہیں تھا جتنا کہ ان مشترک ضروریات کا جن کی تسکین باہمی مبادلہ کے ذریعہ ہو سکتی تھی۔ مشرقی فلسفوں کی اشاعت ''اتراپتھ'' اور ''دکشناپتھ'' کے تجارتی راستوں پر جاری رہنے والی آمد و رفت کا

نتیجہ تھی۔ اشیائے صرف کی پیداوار نے دور دور رہنے والے آریوں اور ان کی مخلوط شاخوں کو مضبوطی سے باندھے رکھا اگرچہ ویدک زبان اور مذہب کے اجزا ماحول کے اختلافات کی وجہ سے بکھرے جا رہے تھے اور ان کے مقابل نئے دیوتا اور نئے مذہبی نظریے لوگوں کے دماغوں کو متاثر کر رہے تھے۔

کوسل اور مگدھ:

چھٹی صدی قبل مسیح کے لیے فلسفہ ہائے اخلاق نے قبیلے کی حدود سے آزاد ایک مسلک کی تشکیل و تبلیغ کی تو ان کا سیاسی مثنیٰ بھی پیدا ہو گیا۔ سارے سماج کے لیے ایک عالم گیر حکومت کی متوازی تحریک ابھر آئی تھی۔ مذہبی اور غیر مذہبی دونوں تحریکوں کی بنیاد بعینہٖ ایک تھی یعنی ''گرہ پتی'' تاجر اور کسان کی نئی ضروریات۔ اگر ایک طرف عظیم راہبانہ تنظیموں (خصوصاً جین اور بدھ مت) کے بانیوں نے قبائلی نمونے کے اداروں کو اپنے ''سنگھوں'' کے لیے مکمل طور پر فطری اور بالکل موزوں خیال کیا تھا تو دوسری طرف ریاست کی پالیسی کے نظریاتی ماہروں کے خیال میں قبائلی تنہا پسندی کی رسم کو توڑنے کا صرف ایک ہی طریقہ تھا یعنی ایک آمرانہ مطلق العنان بادشاہی۔ پرانے اہل یونان اسی کو ہومری شاہیت سے پیسی ٹریٹی جابریت میں تبدیلی قرار دیتے۔ ایک بے حس کٹر، بھیانک خود غرضی سے لبریز منطقی خطوط پر تشکیل دیا ہوا اور بڑی احتیاط کے ساتھ سوچا سمجھا ہوا مدلل نظریہ مطلق العنان اقتدار کی طویل جدوجہد کی پشت پر کام کر رہا تھا۔ اس میں اخلاقی نمود و نمائش کا حقیر ترین شائبہ یا دوسروں کی فلاح کا خفیف ترین بظاہر خوشنما حیلہ تک شامل نہیں تھا۔ اس نئی پالیسی کے نظریاتی ماہر اپنی جگہ اتنے ہی اہم اور اتنے ہی قابل مفکر تھے جتنے ان کے ہم عصر مذہبی رہنما۔ ان کے نام صرف ایک ہی کتاب میں باقی ہیں۔ یہ کتاب اس سلسلے کے آخری اور عظیم ترین مفکر کا ایک ملخص کوٹلہ کا ''ارتھ شاستر'' ہے جس پر اگلے باب میں غور کیا جائے گا۔ ناموں کی یہ فہرست بڑی مرعوب کن ہے۔ بھاردواج، کاتیان، پراشر، اوشنس اور برہسپتی کافی مشہور برہمنوں کے نام ہیں۔ ان میں سے بعض ایسے ہیں کہ اس زمانے کے دیگر قدیم مذہبی فرقوں کی طرح ایک ایک شخص ایک پورے روایتی مکتبہ فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ ''باہودنتی کا ایک لڑکا'' کنجلک، کون پدنت، پشون، وشالکش، واتویادھی اور دیرگھ چاریان غالباً کشتری تھے۔ کشتری سلسلے میں خاص اہمیت کے مکتبہ فکر کا نام آمبھی تھا۔ یہاں جو فہرست دی گئی ہے کسی طرح بھی مکمل نہیں کہی جا سکتی۔ کسی کی تعلیمات پورے طور پر باقی نہیں اگرچہ ''ارتھا شاستر'' میں سب کے نقطہ ہائے نظر کا ذکر

مناسب موقع پر کیا گیا ہے اور ان پر اسی طرح بحث کی گئی ہے جس طرح ایک قانون دان سابقہ بیان کردہ قانونی اصولوں پر تبصرہ کر رہا ہو۔ تاریخی سیاق و سباق کہیں نہیں دیا گیا اور نہ دیرگھ کاریان (فن ریاست کا ماہر اور کوسل کا ایک بڑا وزیر) کے سوا کسی کی بابت کسی اور طریقہ سے کچھ معلوم ہے۔ ان باتوں کا اس طرح تاریکی میں ہونا ایک فطری چیز ہے۔ جہاں مذہب کے معلمین کے لیے یہ ضروری تھا کہ عوام کے ہجوم کو یقین دلانے اور تمام پیشوں کے لوگوں کو اپنا ہم خیال بنانے کے لیے کھلم کھلا اور وسیع تبلیغ سے کام لیں وہاں ریاستی امور کے متعلق مشورہ اسی وقت موثر ثابت ہو سکتا تھا جب کہ اسے راز میں رکھا جائے اور صرف چند منتخب لوگوں کے لیے ہی وقف ہو۔ چھٹی صدی کے عظیم مذہبی ''بھکشو معلمین'' بعد کے ہندوستان کے عام کاسہ لیس بھکاریوں اور مذہب کے بے وقوف رہنماؤں سے بہت بلند تھے کیونکہ انہوں نے ایک یکسر نئے قسم کے سماج کی تشکیل میں سرگرم حصہ لیا۔ ٹھیک یہی فرق ہے جنگ، سازش، قتل اور بے وفائی کی اس داستان میں جو چھٹی صدی عیسوی میں بے نقاب ہوئی اور اسی قسم کے ان افعال میں جو بعد کی مطلق العنان اور جابرانہ حکومتوں میں ظہور پذیر ہوئے جہاں راجہ پر کوئی دستوری پابندی نہیں تھی۔ چھٹی صدی کی بادشاہتیں اولین تھیں اور سماجی ارتقا کی ایک مکمل نئی منزل کی مناسبت سے ایجاد کر لی گئی تھیں۔ دور وسطیٰ کے ''مشرقی استبدادی'' نظام محض بالائی سطح کی تبدیلیاں تھے جن کا کوئی اثر سماجی بنیاد پر نہ ہو سکا جو کہ بہت مدت قبل ہی ایک واضح و معین شکل اختیار کر چکی تھی۔

ساتویں صدی قبل مسیح میں یا شاید اس سے بھی ایک صدی قبل روایتی اعتبار سے سولہ بڑے بڑے ''جن پد'' (علاقے) تھے۔ ان سولہ میں سے صرف چار ایسے تھے جنہوں نے اقتدار کی اس آخری جدوجہد میں اپنی اہمیت کو برقرار رکھا جس کے لیے چھٹی صدی کے آخر اور پانچویں صدی کے شروع میں جنگ و جدل کا بازار گرم ہوا تھا۔ دو طاقت ور چند سری ریاستیں بھی تھیں جو کسی مطلق العنان حکمران کو تسلیم نہیں کرتی تھیں۔ یہ تھیں لچھوی یا وجی لوگوں کی حکومت (''چوپانی خانہ بدوش'' جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ قدرے بعد میں آباد ہوئے) اور مل لوگوں کی حکومت۔ یہ دونوں قبیلے اپنے معاملات قبائلی مجلس میں طے کرتے تھے اور مستقل طور پر فوجی قواعد کیا کرتے تھے۔ ان کے قبائلی دستور تھے جو انصاف اور مساوات کے لیے مشہور تھے۔ لیکن دونوں میں ماتحت زراعت پیشہ لوگوں کے اوپر (جن میں سب کے سب قبیلے کے رکن نہیں تھے) امیروں کا طبقہ پیدا ہو رہا تھا اور دوسری طرف ان چند سری حکومتوں کے ارکان ذاتی جائیداد کی وجہ سے مزید تفریق کا شکار ہونے لگے تھے۔ لچھوی قبیلے کا بڑا شہر اور اجتماع کا مقام ویشالی تھا جس کا موجودہ نام بسارھ ہے۔

مل لوگوں کی کئی کئی شاخیں تھیں جن میں سے دو کی آبادی علاقے کے چھوٹے صدر مقام پاوا اور کنسارا شہروں کے قریب تھی۔ ہر ایک قبیلہ ضرورت کے وقت میدان میں بڑی بھاری فوج لا سکتا تھا۔ انہوں نے پانچویں صدی کے شروع میں ایک زبردست جارحانہ جتھا بنالیا تھا جس کے لیے یہ ضروری ہو گیا تھا کہ یا تو دوسرے کے علاقے کو فتح کرے یا خود اپنی آزادی کو کھو بیٹھے۔ لیکن اسے کوئی نظر انداز نہیں کر سکتا تھا کیونکہ ان دونوں گروہوں نے ''اتراپتھ'' کے تجارتی راستے کے اس حصے کو روکا ہوا تھا جو نیپال کی سرحد سے جنوب کی طرف چمپارن ضلع کے درمیان سے گنگا تک اور پھر دریا کے پار خام دھات کے ان ذخیروں تک جاتا تھا جہاں سے سب کے لیے لوہا اور تانبا حاصل ہوتا تھا۔ ان کے شمال جنوب میں کوسل کی ریاست تھی۔ جنوب اور جنوب مشرق میں مگدھ یہ دونوں ہی مطلق العنان بادشاہتیں تھیں۔ کوسل اور مگدھ بھی (باقی سولہ ''جن پدوں'' کی طرح) جیسا کہ ملک کے لیے جمع کے صیغوں ''کوسلوں'' اور ''مگدھوں'' کے استعمال سے ظاہر ہوتا ہے لیکن کسی جین یا بدھ یا محفوظہ میں نہ تو کسی کوسل یا مگدھ قبیلے کا کبھی کوئی ذکر آیا اور نہ قبائلی مجالس اور جلسوں کا۔ لفظ مگدھی کے معنی پہلے پہل تو ایک بھاٹ کے تھے بعد میں ایک تاجر کے ہو گئے۔ جس سے اصل قبیلے سے ان دو خاص پیشہ ورانہ طبقوں کا فروغ ظاہر ہوتا ہے دوسری طرف برہمن شاستروں میں مگدھی ایک مخلوط ذات کا نام ہے۔ لفظ 'جن پد' کے لغوی معنی ہیں ایک قبیلے کی قدم گاہ۔ بعد میں یہ ''ملک'' ''ریاست'' بلکہ ''ضلع'' تک کے لیے استعمال ہونے لگا جس سے اچھی طرح ظاہر ہوتا ہے کہ وادیٔ گنگا میں ترقی کی رفتار کیا تھی۔ یہ آریہ اور آریہ کے بنائے ہوئے قبیلے چھٹی صدی قبل مسیح کی یونانی قبائلی ریاستوں کے مشابہ ہیں۔ لیکن ایک بڑا فرق ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یونان کے آرگا یٹو بوٹیہ، یسیڈونیہ، غیرہ علاقوں کے لوگوں نے اپنے مقابلتاً کم زرخیز اور محدود علاقوں میں ذاتی املاک پیدا کر لی تھیں۔ ہندوستان میں قبائلی علاقے جو بہت وسیع تھے اور ہمیشہ باری باری زیر کاشت آتے رہتے تھے املاک نہیں بنے بلکہ زیادہ تر علاقے ہی رہے۔ قبائلی مجلس کو یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ کوئی قطعہ زمین کسی دوسرے کو دے دے خواہ اس پر ایک ہی خاندان طویل مدت سے کاشت کر رہا ہو۔ اس کے برعکس مطلق العنان بادشاہتوں کا وجود ہی ان مستقل ٹیکسوں پر قائم تھا جو مستقل طور پر ذاتی ملکیت میں دیئے ہوئے مزروعہ قطعات سے حاصل ہوتے تھے۔

ان دو عظیم بادشاہتوں میں سے کوسل زیادہ پرانی تھی اور چھٹی صدی کے آغاز میں قطعی طور پر زیادہ طاقت ور بھی تھی۔ چھٹی صدی میں کوسل کا دارالخلافہ ساوتھی تھا۔ اگرچہ قدیم تر خاص شہر اس

کے جنوب میں ساکیت پر تھا یعنی روایتی شہر ایودھیا (''ناقابل تسخیر'') جہاں سے متصوفانہ رزمیہ نظم کے ہیرو رام نے از خود جلاوطنی اختیار کر کے ان علاقوں کی راہ لی تھی جو اس وقت ویران جنگلات تھے، یہ جلاوطنی کا مفروضہ راستہ بعد میں متعین ہو کر یا بڑھ کر جنوب کا تجارتی راستہ ''دکشنا پتھ'' بن گیا جس نے موجودہ دکن کو اس کا نام عطا کیا۔ باوری کی کہانی سے پتہ چلتا ہے کہ چھٹی صدی میں ساوتھی دو بڑے تجارتی راستوں کے مقام اتصال پر واقع تھا اس کے علاوہ کوسل کو گنگا پر بھی اقتدار حاصل تھا کیونکہ اس نے لڑائیوں کے ایک لمبے سلسلے کے بعد کاشی (بنارس) کو اپنی ریاست میں شامل کر لیا تھا۔ یہ فتح یابی ساتویں صدی میں ہونی چاہیے کیونکہ کاشی قبیلے کے متعلق کبھی کچھ سننے میں نہیں آتا۔ صرف کاشی کے نیک راجہ برہم دت کی کہانیوں سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مقام جیسا کہ اثریات سے تصدیق ہوتی ہے پہلے عہد ہزار سالہ قبل مسیح کے اوائل کا ہے اور اس دور میں یہ کچھ روایتی اہمیت رکھتا تھا۔ ایک دریائی بندرگاہ کی حیثیت سے بنارس اس قدر اہم تھا کہ اس سلطنت کا نام بعد میں جوڑ کر ''کاشی کوسل'' رکھ دیا گیا۔ سوتی، ریشمی (لسٹری) اور بنارس کی بنی ہوئی دوسری چیزیں پہلے ہی مشہور تھیں۔ اس کا مشہور نارنجی بادامی رنگ کا ''شیبہ'' بودھوں کے چولوں کا پہلا رنگ تھا اور آج بھی اس کی مقبولیت قریب قریب اسی طرح مشہور بنارسی ''کتھئی'' نام سے چلی آتی ہے۔ اس زمانے میں بہت سے نڈر ملاح کاشی سے سمندر تک پہنچ جاتے تھے۔ بعض اوقات تجارت کے لیے ڈیلٹا سے بھی آگے نکل جاتے تھے اور بلاشک وشبہ ان کی سب سے پہلی اور مستقل تجارتی چیز نمک تھا جس پر ان کی نفع بخش تجارت کا دارومدار تھا۔

مگدھ کا محل وقوع تجارتی راستے پر قدرے خراب تھا کیونکہ یہ ریاست دریا کے پار اور راستے کے سرے پر تھی جہاں سے ایسا جنگل شروع ہوتا تھا جس میں کوئی رہ گزر نہیں تھی لیکن یہ سلطنت جس کی قسمت میں لکھا تھا کہ ہندوستان کا پہلا ''چکرورتی راج'' اور سامراج ہوگا ایک ایسی چیز پر اقتدار رکھتی تھی جو قافلوں کے راستہ سے کہیں زیادہ اہم تھی۔۔۔ اور وہ چیز تھی دھاتوں کی فراہمی۔ اس کا دارالخلافہ راج گیر (راج گریہہ۔ راجہ کا گھر) دریا کے جنوب میں تنہا قدیم آریائی آبادی تھی اور اس کی بہت معقول وجہ تھی۔ راج گیر کے نزدیک کی پہاڑیوں میں دھاروار کے مقام پر دھات کی ایک پرت سطح زمین سے اوپر ابھری ہوئی تھی۔ ایک ایسی ارضیاتی ساخت جس میں لوہا نسبتاً بغیر محنت دستیاب ہو جاتا ہے۔ بہت سی پپڑیوں کی شکل میں آہنی آکسائڈ کے چھلکے اس میں اس طرح جمے رہتے ہیں کہ تقریباً کسی کان کنی کے بغیر ہی چٹان سے محض کھرچ کر حاصل ہو سکتے ہیں۔ کوئلے کی آگ پر صاف کیے جا سکتے ہیں اور اس کے بعد جب وہ اس درجہ حرارت تک پہنچ جائیں

کہ سفید پڑ جائیں تو ہتھوڑے سے پیٹ کر اوزاروں اور برتنوں میں تبدیل کیے جا سکتے ہیں۔ راج گیر کو ایک مزید سہولت یہ حاصل ہے کہ اس کے اگرد گرد کی پہاڑیاں آسانی سے اس کا دفاع کر سکتی ہیں۔ ان کے حلقے میں اندرونی شہر واقع ہے جس کے چاروں طرف مزید حفاظت کے لیے پچیس میل لمبی دیو پیکر دیواریں بہت ابتدائی زمانے میں ہی بنالی گئی تھیں۔ فصیلوں سے گھرا ہوا یہ مقام ٹھنڈے اور گرم پانی کے چشموں سے پانی حاصل کرنے کا بہت اچھا انتظام رکھتا تھا اور مخالف حالات میں فصیلوں کے درمیان نہایت عمدہ چراگاہیں ہونے کی وجہ سے دشمن کے خلاف غیر متعین مدت تک جمارہ سکتا تھا۔ جنوب مشرق میں گیا نام کی مگدھی نوآبادی ہے۔ گیا سے قبلِ تاریخ زمانے کا قدیم جنگل تھا اور جنوب مشرق کی پہاڑیوں میں خام تانبے اور لوہے کے ذخیروں کو تلاش کرنے والے جفاکش لوگ اسی جنگل کے درمیان سے گزرتے تھے۔ یہ ہندوستان میں اپنی قسم کے سب سے زیادہ قیمتی ذخیرے تھے۔ کچی دھاتوں کو کان سے نکالا جاتا تھا اور اسی جگہ صاف کر کے صاف دھات کو گنگا کی وادی کے وسط میں تجارت کے لیے لایا جاتا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہاڑی زمین جہاں کچی دھات ملتی ہے دریا کے کنارے کی سیلابی زرخیز زمین کے مقابلے میں کاشت کے لیے زیادہ سودمند نہیں ہے اس طرح مگدھ کی طاقت کا یہ بہت بڑا سرچشمہ تھا کیونکہ اس حکومت نے زمین کو صاف کرنے اور زیرِ زراعت لانے کے لیے دھات کو بڑے اچھے طریقے سے استعمال کیا۔

محض یہ سولہ ''جن پد'' اور ان کے لوگ ہی ایسے نہیں تھے جن کا ذکر کیا جائے۔ قدیم جنگلوں میں جو بیشتر زمین پر پھیلے ہوئے تھے ایک تھوڑی سی آبادی خوراک جمع کرنے والے ان وحشیوں کی بھی تھی جو ابھی تک پتھر کی کلہاڑیاں (''پاشان مکر'') استعمال کرتے تھے اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تجارتی قافلوں کے لیے زیادہ خطرناک ہو سکتے تھے۔ دونوں خاص تجارتی راستوں پر بھی یہ قدیم جنگل ''جن پدوں'' کے درمیان بہت طویل فاصلوں تک حائل ہو کر ان کو ایک دوسرے سے جدا کرتا تھا اور تجارتی قافلوں کو ان فاصلوں کے درمیان سے بڑی احتیاط سے عموماً بہت سے محافظوں کو ساتھ لے کر گذرنا پڑتا تھا۔ ان میں سے ساکیوں کے ایک معمولی قبیلے کا ہمیں علم ہے کیونکہ اس میں ایک عظیم ہستی نے جنم لیا۔ دوسرے لوگ مثلاً ''الکپ'' کے بولی بھی اس زمانے میں اتنے اہم تھے کہ انہوں نے بدھ کی راکھ کا ایک حصہ مانگا اور حاصل کیا۔ لیکن اس ایک حوالے کے سوا ان کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ متھلا ایک شہر اور ''جن پد'' کا نام تھا۔ لیکن قبیلہ ختم ہو چکا تھا۔ اس کے آخری راجہ نے جو براہِ راست اکشوکو کے خاندان سے تھا تقریباً بدھ کی پیدائش کے وقت انتقال کیا۔ خواہ کوسل کے عمل دخل میں آ جانے سے پہلے متھلا نے ودیھ کو اپنے راج میں ملالیا

ہو یا کوسل لوگوں کے ہاتھوں دونوں کے فتح ہونے کے بعد متھلا کو ودیھ سے ملا دیا گیا ہو بہر حال چھٹی صدی کے وسط کے قریب دونوں قبیلوں میں سے کسی ایک کو بھی آزادانہ حیثیت نہ تھی۔ مگدھ نے انگاس کو جو مشرق میں دریا کے دونوں طرف تھا خود میں ضم کر لیا تھا۔ اس کا دارالخلافہ چمپا (بھاگل پور) کو جو ایک معمولی گاؤں ہو گیا تھا مگدھ کے راجہ بمبسار نے قربانی یگیہ کرنے والے ایک برہمن پروہت کو بخش دیا تھا۔

معمولی قبائلیوں سے زیادہ اہم تاجر لوگ تھے جن کو ''ستھواہ'' (اہل قافلہ) یا ویدیھک کہتے تھے۔ موخر الذکر کے معنی ہیں ''ودیھ قبیلے کے لوگ'' اگرچہ تمام تاجر اب کسی ایک قبیلے یا ''جن پد'' سے تعلق نہیں رکھتے تھے اور ودیھ قبیلہ تو معدوم بھی ہو چکا تھا تاہم وجہ تسمیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ پیشہ ایک خاص قبیلے کی ہم پیشہ برادری سے شروع ہوا۔ سوداگر قافلہ والوں کی جماعتیں ایک طویل سلسلے میں ٹیکسلا سے مگدھ تک پھیلی ہوئی تھیں۔ زیادہ حوصلہ مند لوگ کسی معلومہ ''جن پدھ'' کی حدوں سے آگے تک خصوصاً دکن کے راستے پر جاتے تھے۔ تجارت اب قدیم شکل کی یعنی صرف ''تجارتی دوستوں'' تک ہی محدود نہیں تھی، البتہ جنگل کے چند وحشیوں کے ساتھ وہی پرانی قسم کی تجارت تھی کیونکہ وہ لوگ ابھی اپنے پرانے رواج چھوڑنے پر آمادہ نہیں تھے۔ جو سکے ملے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ساتویں صدی کے ختم ہونے سے پہلے سکوں کا باقاعدہ استعمال شروع ہو گیا تھا۔ چاندی کے سکوں کے لیے وزن کا مشرقی معیار ''کارشاپن'' تھا جس کا مگدھ میں وزن 3.5 گرام تھا جب کہ کوسل کے واحد معلوم شدہ ذخیرے میں اس کے سکے کا وزن ''کارشاپن'' معیار کا تین چوتھائی ہے۔ کارشاپن کے معیار سے کم اس باٹ کی تاریخ ماضی میں سندھ کی ثقافت تک جاتی ہے جہاں واقعتاً ٹھیک اس وزن کے کیے ہوئے پتھر کے باٹ بنائے گئے تھے۔ ٹیکسلا کا سکہ غیر ملکی معیار وزن کا تھا اور گیارہ گرام سے ذرا ہی زیادہ تھا جو تاریخی عہد کے ہندوستانی روپے کے تقریباً برابر تھا۔ ''کارشاپن'' میں وزن کی 32 اکائیاں تھیں جبکہ سرحد کے سکے میں جو ایک خمیدہ سلاخ کی مانند تھا ایک سو اکائیاں تھیں۔ شروع میں خود تاجر لوگ چاندی کے سادہ پتر سکوں کے طور پر جاری کرتے تھے اور ان لوگوں کے پیشے کی انجمنیں ان سکوں کی گردش کے دوران مستقل طور پر وزن کی جانچ کرتی رہتی تھیں۔ جانچ کی علامت کے طور پر ننھے ننھے ٹھپے کے نشان ایک پہلو پر بنا دیئے جاتے تھے اور جو لوگ انجمنوں کے اشارتی نشانات کو سمجھتے تھے ان سب کے لیے یہ نشانات سکوں کے وزن اور خالص ہونے کی ضمانت ہوتے تھے۔ یہ ٹھپے نشانات ''اتراپتھ'' سے آگے افغانستان اور ایران میں بھی پائے جاتے ہیں۔ کہیں کہیں یہ چیز آخمنی سکوں پر بھی ملتے ہیں جو کہ

گندھار (قندھار) میں رائج رہ چکے تھے۔ کچھ ٹھپے کے نشان وادیٔ سندھ کے حروف سے ماخوذ تھے اور غالباً یہ حروف پنی خاندان کے اخلاف سے لیے گئے تھے جس کا سرسری تذکرہ ہم پہلے کر چکے ہیں۔ شروع میں چاندی کے ٹکڑے کا دوسرا رخ اجرا کے وقت سادہ ہوتا تھا۔ چھٹی صدی تک راج اس معاملہ میں دخیل ہو گئے اور سکوں کے اس پہلو پر جو کبھی سادہ رہتا تھا خود اپنے نشانات اجرا لگانے لگے۔ یہ ایک مقرر شدہ طریقہ تھا کہ کوسل کے لیے چار نشان اور مگدھ اور دوسروں کے لیے پانچ نشان لگائے جاتے تھے۔ ان نشانوں کی وجہ سے ہم خاندانوں میں تمیز کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر خاندان میں تقریباً کتنے راجے تھے لیکن کسی خاص راجے کا نام بتانا پھر بھی کوئی سادہ بات نہیں ہے اور عموماً محض ایک قیاس آرائی کی بات ہے۔ خاندانوں کی تشدد آمیز تبدیلیاں سکوں پر دوبارہ لگے ہوئے نشانوں سے ظاہر ہوتی ہیں۔ نیا راجہ برطرف شدہ حکمران کے سکوں پر جو خزانے میں ملتے تھے اپنے نشان دوبارہ لگاتا اور انہیں اس کے بعد جاری کرتا۔

سکوں کے وزن کو اس قدر ٹھیک ٹھاک رکھا جاتا تھا جس طرح آج کل کے مشینی ٹکسال کے بنے ہوئے سکے اور اس میں بہت ہی کم فرق برداشت کیا جاتا تھا۔ اس طرح کی سکہ ڈھلائی بلکہ ان باقاعدہ اور محتاط طریقے سے تلے ہوئے سکوں کا وجود ہی اشیائے صرف کی اعلیٰ ترقی یافتہ پیداوار پر دلالت کرتا ہے۔ پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گاؤں کے گاؤں (خاص طور پر بنارس کے قریب) ٹوکریاں بنانے والے کمہاروں، لوہاروں، جلاہوں، اور اسی طرح کے پیشہ وروں سے آباد تھے۔ یہ دستکار اگرچہ آپس میں رشتہ دار ہوتے تھے لیکن ہم پیشہ برادریاں ("شرینی") بنا لیتے تھے جو قدرتی طور پر ایک قبیلے کی طرح کی تنظیم ہوتی تھی اور خود انہی کے ماضی کا ایک ورثہ ہوتی تھی۔ یہ عمل اب تک نیم قبائلی علاقوں مثلاً آسام میں نظر آتا ہے۔ ہم پیشہ برادری ایک اکائی کی حیثیت سے اپنے استعمال کے لیے اچھی خاصی دولت کی مالک ہوتی تھی جو کسی رکن کی ذاتی جائیداد نہ ہوتی تھی بلکہ اس کو برادری کا سربراہ یا برادری کی مجلس ضرورت کے وقت برادری کے کسی بھی رکن کو یا کسی بیرونی فرد یا تنظیم کو دے سکتی تھی۔ ہندوستان کی نسبتاً مفلس پیشہ ور ذاتوں میں اب بھی ایسا رواج ہے جس کے نمونے اس قدیم دور یا اس سے بھی پہلے زمانے میں دستیاب ہو سکتے ہیں چنانچہ ویدک عہد کے افراد کا دست کار چلتے پھرتے "گرام" کا رکن ہوا کرتا تھا اور غالباً ویش ذات کا ہوتا تھا۔ دست کاروں کی سب کی پیداوار نزدیک ترین قصبے میں ہی اس وجہ سے صرف نہیں ہو جاتی تھی کہ ساتویں یا چھٹی صدی کے شہر ابھی تک بہت چھوٹے تھے بلکہ بہت کچھ کپڑا اور دھات کا سامان دور دراز تک جاتا تھا۔ قدرتی پیداوار میں نمک بہار میں اتنی آسانی سے کھود کر نہیں نکالا جا سکتا تھا جتنا

کہ پنجاب کے نمک کے پہاڑوں سے۔ اس لیے اس کی تلاش (حتیٰ کہ سمندر تک) کرنی ہوتی تھی اور دور دراز سے اس کا لانا ضروری تھا۔ بانس خاص طور پر جنگل کی پیداوار تھا جو کہ ٹوکریوں کے لیے تعمیر کے اور اسی قسم کے دوسرے کاموں کے لیے ایک ناگزیر چیز بن گیا تھا۔ صندل کو گھس کر بنائی ہوئی بعدی ٹھنڈک پہنچانے اور صاف کرنے والی چیزوں میں سے ایک تھی اور اس کی بہت مانگ تھی غسل کے لیے (گرم آب و ہوا میں یہ ایک تعیش نہیں بلکہ ضرورت تھی) خصوصاً اس لیے کہ صابن کی ابھی ایجاد نہیں ہوئی تھی۔ یہ تمام سامان اور تجارتی اشیا ایک وقت میں پانچ سو یا اس سے زیادہ بیل گاڑیوں پر لاد کر قافلوں کی شکل میں لے جایا جاتا تھا۔ گاڑیوں میں اروں والے پہیے اور کچے چمڑے کے ٹائر ہوتے تھے جو کہ "اتراپتھ" کی نرم زمین کے لیے موزوں تھے۔ "دکشنا پتھ" کا علاقہ پہاڑی تھا جس میں دشوار گزار درے تھے، ٹوٹی پھوٹی اور پتھریلی زمین تھی اور شمال جیسے چوڑے اور صاف راستے نہ تھے۔ وہاں بار بردار جانوروں کی قطاریں اور بعض اوقات سر پر بوجھ اٹھانے والے مزدوروں سے کام لینا پڑتا تھا۔ اشیائے صرف کے مبادلے کے لیے مقامی فاضل اناج، کھالیں وغیرہ ہونا ضروری تھیں۔ اس فاضل مقدار کی بہترین ضمانت یہی ہو سکتی تھی کہ لوگوں کے پاس (زمین، مویشی وغیرہ کی شکل میں) ذاتی املاک ہوں اور منظم طور پر مزدوروں کو استعمال کیا جائے۔ عموماً شودر ذات کے مزدور خواہ وہ مزدوری پر کام کریں یا وقتی غلاموں کی حیثیت سے محنت کریں جنگلی علاقے میں تجارت قبائلی سردار کی معرفت ہوئی تھی جو کہ فاضل پیداوار تاجر کے لیے جمع کر سکتا تھا۔ یہ یقینی تھا کہ اس طرح کے سب سردار یا وہ گروہ جو "تجارتی دوستوں" کی منزل سے آگے بڑھ چکے تھے باقی قبیلے سے انجام کار آزاد ہو جائیں کیونکہ اس طرح وہ نئی جائیداد کے مالک بن جاتے تھے لہٰذا جن قبیلوں تک باہر کے لوگوں کی رسائی زیادہ ہو سکتی تھی ان کا روز افزوں انتشار آگے آنے والا تھا۔ گھوڑا تجارت کی بہت قیمتی چیز تھی کیونکہ اب یہ سواری کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ یہ دکن میں چھٹی صدی سے پہلے پہنچ گیا تھا۔ ہاتھی اس سے بھی کہیں زیادہ قیمتی تھا لیکن یہ راجوں یا فوجوں کے استعمال کے لیے وقف تھا اس لیے عام تجارتی چیز نہیں تھا۔ اس زمانے کا سماج ذات پات میں بندھے ہوئے، مجبور اور بے حس دیہات کے اس مجموعے سے ابھی بہت دور تھا جس میں وہ اگلی بارہ صدیوں کے اندر اندر ارتقا پا کر تبدیل ہونے والا تھا اور اپنے ساتھ ساتھ اپنے قدرتی ماحول کو بھی فرسودہ و پامال کرنے والا تھا۔ اس کے باوجود جارحیت کے فوائد ابھی سے اتنے بڑھ گئے تھے کہ ترغیب و تحریص کا باعث تھے۔ مزید برآں ایک ایسے اقتدار کی ضرورت بڑھتی جا رہی تھی جس کی پشت پر ناقابلِ مزاحمت طاقت ہو اور جو سامانِ تجارت کی بے روک نقل و حرکت اور

مبادلے کو یقینی و محفوظ بنا دے۔ اس قسم کے انتظام میں قدرتی طور پر مختلف گروہوں کے باہمی تعلق کو ایک قانونی شکل دینے کا مسئلہ مضمر تھا۔

آیئے ذرا موضوع سے ہٹ کر ہم نظریاتی صورت حال پر غور کریں۔ نئی ریاست کے لیے جو کہ ضروری ہوتی جا رہی تھی ایک لازمی آلہ کار مجبوراً ایک طاقت ور، اچھی طرح تربیت یافتہ مناسب طور پر منظم اور پیشہ ور مستقل فوج کو ہی ہونا تھا جس کی بھرتی اور عمل پر قبائلی حقوق امتیازی قبائلی قانون یا قبائلی وفاداریوں کی پابندیاں نہ ہوں بلکہ وہ قبیلے کی حدود سے آگے بڑھ کر سماج کی خدمت کرے۔ ایک ایسا سماج جس کو تنہا پسند قبائلی زندگی تسلیم نہیں کرتی۔ اس طرح کی فوج ایک قبائلی رنگروٹوں کی جماعت نہیں ہو سکتی تھی جس کو سردار قبیلہ نے ضرورت کے وقت کسی موسمی مہم کے لیے طلب کر لیا ہو بلکہ یہ تو لازمی طور پر ایک ایسی فوج ہونی چاہیے تھی جس کو احتیاط کے ساتھ انضباط کی تعلیم دی گئی ہو۔ مستقل طور پر قواعد کرائی جاتی ہو۔ باقاعدہ پابندی کے ساتھ تنخواہ دی جاتی ہو۔ سرکاری خرچ پر ہتھیاروں سے اچھی طرح لیس کیا گیا ہو اور فوجی اہمیت کی چھاؤنی میں اچھے کواٹروں میں رکھا گیا ہو۔ یہ سب کچھ باقاعدہ ٹیکسوں کے بغیر ناممکن تھا، جن کو قبائلی چندسری حکومت کے ارکان تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتے تھے۔ نہ تو لچھوی اور نہ مل قبیلے نے کبھی ایسی مستقل فوج کی تخلیق کا انتظام کیا جس کے سپاہی کلی طور پر اپنی تنخواہ پر گذارا کرتے۔ صرف ایک مطلق العنان راجہ ہی جس پر کوئی قانونی پابندی نہ ہو ان مختلف مربوط گروہوں کی درمیانی حد بندیوں کو توڑ سکتا تھا جو خود کو ایک ایسے وسیع تر سماج کا رکن ماننے کے لیے ہمیشہ تیار نہیں ہوتے تھے جس کی بنیاد صرف حقوق ملکیت پر ہو۔ یہ طریق کار میکاولی (Machiavelli Niccolo Florentine) ایک ماہر نظریات اور ادیب جس کا قول تھا کہ سیاسی مقصد حاصل کرنے کے لیے ہر جائز و ناجائز طریقہ استعمال کیا جا سکتا ہے) نے ایک مختلف سیاق و سباق میں تجویز کیا تھا۔ اس کی کتاب ''خسرو'' (The Prince) بادشاہ کے لیے ایک مشورہ تھا کہ باہم لڑتے ہوئے اطالوی شہروں کو اپنے گھوڑے سے روندتا ہوا چلا جائے اور ان کو ایک قوم میں متحد کر دے۔ لیکن یہاں آ کر میکاولی رک گیا۔ نہ اس نے نہ اس کے پسندیدہ امیدوار سیزر بورگیا اور نہ کسی اور اطالوی نے اواخر عہدِ جاگیرداری والے اٹلی کی پیداواری بنیاد کو تبدل کرنے کی ضرورت محسوس کی حالانکہ نشاۃ الثانیہ کی تحریک پہلے ہی باروق (سترھویں صدی میں یورپی تمدن کا ایک خاص طرز آرائش) کے عہد میں داخل ہو چکی تھی۔ مگدھ کے نظریاتی ماہروں نے ایک ایسے کٹر طرزِ عمل کی تجویز پیش کی جس سے کوئی بھی بورگیا سہم جاتا۔

لیکن ان کا اعلانیہ خاص مقصد زمین کی ہیئت کو بدلنا تھا۔ ان کے راجہ کا بڑا کام اور ریاست کے لیے منافع کا بڑا ذریعہ گھنے جنگلوں کو صاف کرنا، تمام بیکار زمینوں کو زیر کاشت لانا اور دھاتوں اور کان کنی پر سرکاری اجارہ رکھنا تھا۔ اس طرح کی بادشاہت کا یہ بھی فرض تھا کہ قبائلی حقوق خصوصی، املاک کی حصہ داری اور تنہا پسندی کی تمام حد بندیوں کو دور کر دے۔ بعد کی مطلق العنانیت تو ایک مجہول و مطیع رعیت پر حکومت کرتی تھی جو پہلے ہی ترقی یافتہ زرعی منزل پر پہنچ چکی تھی۔ اس بحث کے گوشوں کو ہموار کرنے کے لیے جدید مماثل واقعات کا ذکر مناسب ہوگا۔ مشرقی یورپ کے بعض ممالک چین، افریقہ کے نئے آزاد شدہ حصوں اور عرب ممالک کے کچھ رہنماؤں نے اس بات پر زور دیا کہ ملک کو ایک نئی منزل پر لانے کے لیے آمریت کی ضرورت ہے خواہ وہ آمریت اشترا کی قسم کی ہو یا بورژوائی جمہوری قسم کی۔ لاطینی امریکہ کی جمہوریتوں نے کیوبا کے تازہ ترین انقلاب تک عام طور پر ایک اور ہی قسم کی آمریت اختیار کر رکھی تھی جس نے طبقاتی صورتِ حال کو کبھی تبدیل نہ کیا لیکن زیادہ سے زیادہ یہ کیا کہ حکمران طبقے کی حرص و آز کو روم کے بہتر شہنشاہوں کی طرح باضابطہ بنا دیا۔

شکل 9: بدھ کے ہم عصر کوسل راجہ کے سکوں پر چاندی کے ٹھپے کے نشان۔ ان نشانوں کو بہت سے نمونوں کے مقابلے کے بعد دوبارہ مرتب کرنا پڑا کیونکہ اکثر یہ ایک دوسرے پر لگے ہوئے ہیں اور نامکمل ہیں یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ کوسل طریق کے مطابق چار نشان لگائے جاتے تھے اور اس کا وزن معیاری کارشاپن کے 3/4 کے برابر تھا۔

چھٹی صدی کے مگدھ اور کوسل کے راجہ بیشتر ضروری شرائط کو پورا کرتے تھے۔ دونوں پست حال گھروں میں پیدا ہوئے تھے۔ قبیلے یا قبیلے کی مجلس کی پابندیوں سے بالکل آزاد۔ مگدھ کے راجہ بمبسار کے خاندان کا کوئی شجرہ پالی محفوظات میں نہیں ملتا۔ لیکن سنسکرت کے پران اسے سشوناگ خاندان سے منسوب کرتے ہیں۔ یقیناً شاہی گھرانہ اور شاہی خاندان تقریباً دس پشتوں کے بعد سشوناگ قبیلے کی حیثیت سے ختم ہوا۔ ویدک رواج میں ''ناگ'' کسی نام کا جزو آخر ہونا ناممکن تھا

یہاں اس کا مطلب قدیم ابتدائی نسل یا کم سے کم قدیم ابتدائی مذہبی مسلک ہونا چاہیے۔ برہمن محفوظات میں اس خاندان کا ذکر ''کشتر بندھو'' یعنی کمتر سے کمتر درجے کے کشتریوں کی حیثیت سے بڑی حقارت سے آتا ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ کم سے کم وہ ویدک رسم ورواج پر بہت کم توجہ کرتے تھے سوائے گاہ بگاہ ایک یگیہ کے جو وہ فتح مندی کے لیے کرتے تھے۔ یقیناً راج گیر کی نہایت مشہور اور بدھ سے قبل کی پرستش گاہ (منیار مٹھ) ناگ لوگوں کے بعض مذہبی مسلکوں کے لیے مخصوص تھی اور اس نے صدیوں تک اپنے اس کردار کو قائم رکھا حتیٰ کہ یہ مقام ویران ہو گیا۔ مگدھ کے راجہ بمبسار کا خاص لقب ''سینہ'' تھا جس کے معنی ہیں ''صاحبِ لشکر''۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اولین راجہ تھا جس کے پاس ایسی باقاعدہ مستقل فوج تھی کہ اس کا کسی قبیلے سے تعلق نہیں تھا۔ کوسل کا راجہ پسنیدی ویدک شہرت کے مالک راجہ اکشر کو کے خاندان سے ہونے کا مدعی تھا۔ لیکن اس کا یہ دعویٰ خود اس کے زمانے اور ملک میں تسلیم نہیں کیا گیا۔ جب اسی نے ساکیہ قبیلے کی ایک لڑکی سے شادی کی خواہش کا اظہار کیا تو ساکیہ لوگ اس کی مانگ سے بڑے سٹپٹائے اگرچہ اسے اس قبیلے پر موت اور زندگی کے اختیار حاصل تھے اور وہ قبیلہ خود بھی راجہ اکشر کو کے خاندان سے ہونے کا دعوے دار تھا۔ آخر کار انہوں نے راجہ کو دھوکہ دے کر مہانام ساکیہ کی خوبصورت بیٹی داسبھ کھتیا کو راجہ کے پاس بھیج دیا جو کہ ایک باندی ناگ مندا کے بطن سے تھی۔ ماں کے نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی پیدائش قبائلی تھی۔ یہ دھوکہ بعد میں کھل گیا لیکن اس شادی سے پیدا ہونے والا لڑکا ودوبھ ولی عہد بنا رہا۔ پسنیدی کی پٹ رانی ملکا ایک مالی کی لڑکی تھی اس لیے اصولاً چھوٹی ذات کی تھی۔ لیکن اس زمانے میں چند برہمنوں کو چھوڑ کر مشرق میں بھی ذات پات کا سلسلہ زیادہ سخت نہیں تھا۔

پسنیدی بمبسار سے ایک قدم آگے نکل گیا جب اس نے سپہ سالار اعظم ''سیناپتی'' کا نیا عہدہ اپنے لڑکے اور ولی عہد کے لیے قائم کیا جس کا تذکرہ ہمیشہ ودوبھ سیناپتی کے نام سے آتا ہے۔ اس سے پہلے کسی ''سیناپتی'' (سالار اعظم) کا کوئی علم نہیں۔ پہلے قبائلی سرداروں کی طرح راجہ کو خود فوج کی قیادت و نگرانی کرنی پڑتی تھی۔ البتہ مل بنڈھلا کو کوسل ریاست کی فوج کی فی الواقع اعلیٰ ترین کمان حاصل تھی اور پسنیدی کے حکم سے اس شک میں دھوکہ سے قتل کر دیا گیا کہ وہ اقتدار شاہی غصب کرنا چاہتا ہے۔ یہ ایک فیصلہ کی غلطی تھی خصوصاً اس لیے کہ بنڈھلا کے بھتیجے دگھ کاراین کو ایک اعلیٰ وزارتی عہدے پر مامور رہنے دیا گیا۔ یہ وزیر بلاشک وشبہ تدبیر مملکت کا بڑا ماہر تھا۔ سنسکرت میں اس کا ذکر درکھ (لمبا) کاراین کے نام سے آتا ہے (صرف یہی نہیں کہ اس تلفظ کی

ایسی تبدیلی کی تصدیق دوسرے مقامات پر بھی ہوتی ہے مثلاً اشوک کی بیوی کو چاردواچی کے بجائے کالوداکی کہا گیا بلکہ کشمیر کے کشمیندر نے اپنے بدھ کی مثنوی ''اودان کلپ لتا'' میں اس کا نام کاراین ہی لکھا لیکن اس زمانے میں نہ تو مگدھ نے نہ کوسل نے کوئی لڑائی چھیڑی۔ دونوں راجے نسبتاً غیر جارحانہ مزاج کے مالک تھے۔ دونوں نے نئے مذہبی فلسفیوں کی خوشی سے سرپرستی کی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ بڑے گہرے دوست تھے اور بدھ کے مداح تھے لیکن اس کے ساتھ ہی اس زمانے کے دوسرے بڑے مذہبی فرقوں کی جن میں ویدک برہمن بھی شامل تھے پشت پناہی کرتے تھے ان میں ایک شادی کا رشتہ تھا کیونکہ پسنیدی کی بیوی بمبسار کی بڑی رانی تھی اور بعض جگہ یہ لکھا ہے کہ اس کی لڑکی بمبسار کے لڑکے کی بیوی تھی۔ البتہ دونوں کی فوجیں جنگلی وحشیوں اور شاید چھوٹے آریائی قبیلوں کے خلاف نبرد آزما رہتی تھیں۔ دونوں راجے لڑائی میں فتح مندی کے لیے بڑے بڑے قیمتی یگیہ کرتے تھے۔ اس بات کا ذکر آتا ہے کہ پورا گاؤں پروہت کو دکشنا میں دے دیتے تھے۔ اس قسم کے تفصیلی تذکرے موجود ہیں کہ کسانوں کی پریشانی اور مصیبت کا کیا عالم ہوتا تھا جب راجے بغیر قیمت ادا کیے بے شمار جانور قربانی کے لیے طلب کر لیتے تھے۔ اس طرح یہ بڑے بڑے راجے بھی ابھی ویدوں کی بری رسموں سے آزاد نہ تھے جو اس زمانے کے طبقاتی سماج کے بالکل موافق نہ تھیں۔

ایک ناگزیر جنگ کی طرف پہلا قدم بمبسار کے لڑکے اجیت شترو نے اٹھایا۔ اس شہزادے نے بدیہی طور پر تدبیر مملکت کے کسی نظریاتی ماہر کی پشت پناہی سے جس کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے خود اپنے باپ کو قید کر لیا اور آخر کار اس نیک اور بوڑھے بمبسار کو قید خانے میں بھوکوں مار دیا۔ اگرچہ بودھ لوگ بھی اس پدر کشی کے تصور سے کانپ جاتے ہیں لیکن وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اجیت شترو بڑا منصف مزاج اور قابل راجہ تھا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ایک بڑے اپنشد میں وہ ایک فلسفی راجہ نظر آتا ہے۔ پسنیدی پر اس کا یہ ردعمل ہوا کہ اس نے کاشی ''جن پد'' کا ایک گاؤں واپس لے لیا جو اس نے اپنی بہن کے جہیز میں تحفے کے طور پر دیا تھا۔ یہ اتنا قیمتی تھا کہ اسے واپس نہیں کیا جا سکتا تھا۔ مگدھ جانے کے لیے دریا کے اوپر وہاں ایک پل تھا جہاں سے گنگا اور ایک تجارتی راستے کی شاخ کو مسدود کیا جا سکتا تھا۔ لڑائیوں کے ایک سلسلے کے بعد جن میں اجیت شترو کو فتح حاصل ہوئی اس ''جن پد'' پر مگدھ کا قبضہ قائم رہا۔ کوسل بھی جوابی کارروائیوں میں پیچھے نہیں رہا۔

شکل10: مگدھ کے طرز کے سکوں پر چاندی کے ٹھپے کے نشان۔ غالبًا یہ سکے جات شتر کے عہد کے ہیں۔ تقریباً 480ق۔م۔ پانچ نشان لگانے کا رواج تھا اور نئے سکے کا وزن 54 گرین چاندی تھا۔ کارشاپن کا پورا وزن۔ یہ وادئ سندھ کے اوزان کے سلسلے پر مبنی تھا اور ہندوستان کے باہر اسے کوئی نہیں جانتا تھا۔

وزیر اعظم دکھ کارائن نے نشانات شاہی جو اس کے قبضے میں تھے ودودبھ کو دے دیئے جو پہلے ہی سے فوج پر قابض تھا چنانچہ فوراً ہی اسے راج گدی پر بٹھا دیا گیا۔ بوڑھا پسیدی جس کو ایک ملازمہ کے سوا سب نے چھوڑ دیا تھا اپنے بھتیجے کے پاس پناہ لینے کے لیے فرار ہوگیا۔ جب مفرور راجہ راج گیر پہنچا تو رات کا وقت تھا اور وہاں کے دروازے بند تھے۔ پیشتر اس کے کہ اگلی صبح کو وہ دروازے کھلیں پسیدی مگدھ کے دارالخلافہ کی فصیل کے باہر تھک کر دم توڑ چکا تھا۔ اجیت شترو نے اپنے چچا کی بڑی شان دار ارتھی نکالی اور اس کے بعد کوسل کے تخت پر دعویٰ کرنے لگا۔

فی الوقت اس دعوے پر زور نہیں دیا جا سکتا تھا۔ نہ صرف ودودبھ بلکہ مل اور لچھوی جیسے طاقت ور اور آزاد قبیلوں کو بھی کچلنا ضروری تھا۔ اس طرح کے قبیلے کسی راجے کی ترقی کے لیے مقابلتاً زیادہ خطرناک تھے اس حیثیت سے بھی کہ ان میں جمہوریت کی روایات باقی تھیں اور اس لحاظ سے بھی کہ وہ زبردست فوجی مزاحمت پیش کر سکتے تھے۔ ودودبھ نے بھی اجیت شترو کے عین متوازی قدم بڑھاتے ہوئے ساکیوں کا قتل عام کیا جس کا بظاہر مقصد اپنے اجداد کی توہین کا انتقام لینا تھا لیکن اصل میں یہ ''اتراپتھ'' پر قبائلی آزادی کو ختم کرنے کی طرف ایک عام کارروائی کا حصہ تھا۔ اس وقت تک لچھوی قبیلے کے لوگ شمال کی طرف سے گنگا تک اپنا اقتدار وسیع کر چکے تھے اور اس عظیم دریا کے راستے ہونے والی ساری تجارت پر ٹیکس وصول کرتے تھے۔ تاجروں نے اس دہرے ٹیکس پر سخت شکایات کیں جو قبائلی بھی لیتے تھے اور مگدھ کا راجہ بھی۔ کیونکہ یہ راجہ بھی دریا پر پورے اقتدار کا مدعی تھا اس لیے گنگا پر پاٹلی پتر (پٹنہ) کے مقام پر لکڑیاں گاڑ کر ایک مضبوط مورچہ بندی بنائی گئی۔ یہ اس تربنی کے مقام پر تھی جہاں گنڈک اور سون ندیاں گنگا سے ملتی تھیں

(پندرھویں صدی عیسوی تک یہ ندیاں اسی مقام پر گنگا میں شامل ہوتی تھیں)۔ بدھ اپنے آخری سفر میں اسی مورچہ بندی سے گذرا تھا جو کہ اس وقت تک مکمل نہیں ہوئی تھی۔ اس جگہ کے روشن مستقبل کی جو پیش گوئی اس نے کی تھی وہ ایک سو سال کے بعد پوری ہونی شروع ہوئی جب کہ پٹنہ مگدھ کا دارالخلافہ بن گیا۔ کیونکہ راج گیر کا محل وقوع تبدیل شدہ انتظامی ضرورتوں کے لیے موزوں نہیں تھا۔ لچھیوں نے اجیت شترو کی چال کا مقابلہ مل قبیلے سے ایک عملی عہد نامہ کر کے کیا۔ لچھوی قبیلہ کو اور اس ریاستی جتھا بندی کو ایک اندرونی تدبیر کے ذریعہ توڑ ڈالا گیا جس کی تفصیل مگدھی تدبیر مملکت کی عظیم کتاب میں بڑی احتیاط سے بیان کی گئی ہے۔ اجیت شترو کا ایک برہمن وزیر بناوٹی بے عزتی کا سوانگ رچا کر لچھوی قبیلے سے جا کر مل گیا (دارا اول کے وزیر زوفائرس کی طرح جو اہلِ بابل سے جا ملا تھا)۔ اگرچہ لچھوی اور مل قبائل میں کوئی برہمن نہیں تھا اور وہ معروف ویدک رسوم کی پیروی بھی نہیں کرتے تھے لیکن اس مہمان کے اعلیٰ مرتبے اور وقار کے باعث نیز اس خیال کے تحت کہ وہ مگدھ کے راجہ کے ارادوں کا رازداں ہے ان لوگوں نے اس کا خیر مقدم کیا۔ اس شخص نے اس اعتماد کو ایک رکن حکومت کو دوسرے کے خلاف بھڑکانے، ہر لچھوی کو اپنے مقررہ حصے سے زیادہ کا مطالبہ کرنے اور قبیلے کو قبائلی اجتماعات۔ اجتماعی فوجی قواعد اور قبیلے کی مجلس انصاف سے بے پروا بنانے کے لیے استعمال کیا۔ یہ ''اندر سے سوراخ کرنے'' کا عمل ممکن نہ ہوتا اگر قبیلے کا اندرونی انحطاط اس دولت کے زیر اثر بہت آگے تک نہ بڑھ گیا ہوتا جو خراج اور ٹیکس سے جمع کی گئی تھی لیکن اراکین حکومت اس کو اپنی ذاتی ملکیت بنائے ہوئے تھے۔ اجیت شترو کے اس کارندے کے وہاں پہنچنے سے پہلے ہی اندرونی انتشار پیدا ہو چکا تھا۔ اس کا ثبوت ایک طرف تو لچھویوں کے درمیان مہاویر جیسے ممتاز مذہبی ہادی کے ظہور سے ملتا ہے اور دوسری طرف اس امر سے کہ مل بندھولا اور کارائن نے قبیلے سے باہر ملازمت اختیار کر لی۔ بہترین آزاد قبیلوں کی زندگی بھی اب قابل ترین قبائلیوں کے لیے پورا سامانِ تسکین نہیں رکھتی تھی۔ آخر کار انحطاط کا مرض اس درجہ بڑھ گیا کہ لچھوی لوگ قبائلی مجلس اور قبائلی معاملات کے لیے بھی پابندی سے جمع نہ ہوتے۔ تب اجیت شترو کے خفیہ کارندے نے اسے پیغام بھیجا چنانچہ اس نے اچانک چڑھائی کر دی اور اپنے غیر منظم حریفوں پر آسانی سے فتح حاصل کر لی۔ مل قبیلے کی آخری شکست کی تفصیلات معلوم نہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ اس کے بعد جلد ہی وہ بھی تباہ ہو گئے۔ ان کی تباہی اتنی مکمل تھی کہ بعد میں لفظ ''مل'' صرف ''پہلوان'' یا کشتی مکا لڑنے والے کے لیے استعمال ہونے لگا کیونکہ یہ قبیلہ شروع ہی سے ورزش کا بہت شوقین تھا۔ ایک مغربی مل قبیلہ خواہ گنگا کے مل قبیلے سے اس کا کوئی

رشتہ رہا ہو یا نہ رہا ہو ڈیڑھ سو سال بعد وادئ سندھ کے وسط میں سکندر کی فوجوں کے ہاتھوں قتل عام کا شکار ہوا۔ لیکن اجیت شترو کی مہم کے بعد کچھ لچھوی لوگ باقی رہے جس کے معنی یہ ہیں کہ لڑائی قبائلیوں کا صفایا کرنے کے لیے نہیں تھی بلکہ جس قسم کی قبائلی زندگی وہ بسر کرتے تھے اس کو ختم کرنے کے لیے تھی۔ مگدھ کے مکار برہمن وزیر کا تذکرہ صرف اس کی عرفیت ''وسکار'' سے ہوتا ہے۔ اس کے معنی ہیں ''وہ جو مطیع کرتا ہے۔'' اس عرفیت کی وجہ اس کی یہی شاندار سازش تھی۔ وہ یقینی طور پر تدبیرِ مملکت کا ایک عظیم ماہر تھا اور یہ ضروری تھا کہ اس کی رایوں اور حکمتوں کا تذکرہ ''ارتھ شاستر'' میں اس کے نامعلوم سرکاری نام کے تحت کیا جاتا۔

کوسل کا مسئلہ مگدھ کے لیے ایک غیر متوقع خوش نصیبی نے حل کر دیا۔ ودود بھ نے ایسی لاپرواہی کی کہ اپنی فوج کا کیمپ دریائے راپتی کی خشک اور ریتلی تہ پر لگا دیا۔ دریا کے چڑھاؤ کی طرف ناگہانی طوفانی بارش سے کوسل کی فوج کا سارا پڑاؤ بہہ گیا اور اسے ساکیوں کے قتل عام کا ادبار سمجھا گیا اس کے بعد نہ تو راجہ رہا نہ اس کی فوج جو اجیت شترو کے کوسل کے خالی تخت پر دعوے کی مزاحمت کرتا۔

ان تمام واقعات سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ موجودہ ماخذ ایک باترتیب تاریخی کہانی پیش کرتے ہیں۔ بہت سی مختلف کہانیوں اور داستانوں سے ٹکڑوں کو منتخب کرنے کے بعد ہی انہیں کسی معقول تسلسل سے مرتب کیا جا سکتا ہے۔ دیہات کی کوئی تفصیل اور کسی لڑائی یا مہم کا کوئی حال باقی نہیں رہا۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ اجیت شترو نے کہاں تک اپنی حکومت کو وسعت دی لیکن یہ یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لیے اس کے جانشینوں کے لیے بہت کچھ باقی رہ گیا تھا۔ ایک سرسری ذکر اس بات کا آتا ہے کہ اونتی کا راجہ پردیوت مگدھ پر حملہ کرنے والا تھا جس کی وجہ سے اجیت شترو کے دو بڑے وزیروں وسکار اور سُنیدھ نے پایہ تخت راج گیر کی دوبارہ قلعہ بندی کی۔ اونتی کی سلطنت بڑی طاقت ور اور دولتمند تھی۔ یہ سولہ بڑے ''جن پد'' میں سے ایک تھی۔ جنوبی تجارتی راستے پر اُجین اس کا پایہ تخت تھا۔ انجام کار یہ بھی مگدھ سے مسخر ہو گئی لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس طرح اور کس راجہ نے اس کو فتح کیا۔ دریائے جمنا پر کوسمبی کی وتس (وِمس) لوگوں کی سلطنت بھی ان سولہ کی فہرست میں تھی۔ ان کا راجہ اُدیان اُجین سے متواتر لڑتا رہا اور وہ ایک دلکش سلسلہ رومان کا ہیرو ہے جس کا تعلق اس کی سحر کار حسین رانی واسودتا سے ہے لیکن اس سے یہ نہیں پتہ چلتا کہ یہ سلطنت کب تک قائم رہی؟ یا کب مگدھ نے اسے انجام کار فتح کر لیا۔ کورو، شورسین، وِدر مبھیتہ (غالباً رگ وید میں مذکور دس راجاؤں کی لڑائی والے قبیلے کی اولاد) سولہ

ریاستوں کی فہرست میں سے تین قبائلی ریاستیں تھیں، یہ چوتھی صدی کے بعد قائم نہ رہیں اگرچہ متھرا کی شورسین ریاست کی شہرت کا یونانیوں کو بھی علم تھا۔

ایک خاص دور میں جو کہ نہ تو کسی طرح 470 ق۔م کے بعد کا ہو سکتا ہے اور نہ ساٹھ سال سے زیادہ قبل کا (قدیم ہندوستانی تاریخ میں زمانہ کا اتنا تعین بھی حیرت انگیز ہے!) وادئ گنگا میں مگدھ اعلیٰ ترین طاقت تو نہیں البتہ ایک غالب بڑی طاقت بن گئی تھی۔ ایک مطلق العنان بادشاہت ہونے اور خام دھات کے بہترین ذخیروں نیز دو خاص تجارتی شاہراہوں کے شمالی مشرقی سروں پر اقتدار رکھنے کے باوجود ابھی اس کے سامنے ایک بڑا بھاری کام باقی تھا یعنی عظیم جنگلات کو پیچھے دھکیلنا اور ہل کے ذریعہ مزید اراضی کو زیر کاشت لانا۔ اب کوئی قابل ذکر فوجی حریف باقی نہیں رہا تھا لیکن بے شمار چھوٹے قبیلے ابھی مطیع نہیں ہوئے تھے۔ جارحیت کا عمل اس وقت تک بند نہیں کیا جا سکتا تھا جب تک ''تمام کرہ ارض'' جو ہندوستانیوں کے نزدیک صرف پورے ملک کے مترادف تھا۔ شمال کے برف پوش پہاڑوں سے لے کر ''چاروں سمندروں تک ایک حکومت کے تحت نہیں آ جاتا۔ اس ''واضح نوشتہ تقدیر'' کے پورا ہونے میں مزید دو صدیاں لگیں۔ اس کے بعد ایک بالکل نیا مسئلہ پیدا ہوا۔ ریاست کب تک تمام قانون اور اخلاق کی خلاف ورزی بے رحمی سے کرتی رہے گی جب کہ اس کے شہریوں نے ایک نہایت ہی نیک اخلاقی ضابطے کے مطابق زندگی بسر کرنا شروع کر دی تھی؟ ظاہری تضاد کی تہہ میں یہ معاشرتی حقیقت مضمر تھی کہ حکومت اور تاجر پیداوار کے ذاتی اداروں اور براہ راست حکومت کے زیر نگرانی اداروں کے درمیان باہمی مفاد کا جھگڑا تھا۔ ایک زرعی سماج میں متبدل ہونے کا پرانا مسئلہ اس وقت اس قدر مکمل طور پر حل ہو چکا تھا کہ لوگ اس بات کو ہی بھول گئے تھے کہ یہ مسئلہ کبھی تاریخ میں موجود بھی تھا۔

○

باب:6

وسیع تر مگدھ میں ریاست اور مذہب

مگدھی فتوحات کی تکمیل

ہندوستان کے ماہرانِ آثارِ قدیمہ پانچویں اور چھٹی صدی قبلِ مسیح کو ''ش س ر'' (NBP) یعنی شمالی سیاہ روغن کے برتنوں کے اعلیٰ زمانہ کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ یہ ایک بہت اچھی قسم کے برتن تھے۔ پہلے پہل تجارتی نقطہ نگاہ سے مٹی کے یہ برتن تقریباً چھٹی صدی قبل مسیح میں (قیاساً شراب یا تیل کے لیے) بنے تھے۔ سن عیسوی کے آغاز سے ایک یا دوصدی پہلے ان کا رواج ختم ہوگیا۔ ان دوصدیوں کا کوئی ادب محفوظات یا واضح طور پر مورخہ کتبے باقی نہیں ہیں لیکن 327 ق۔م میں پنجاب پر سکندر کا حملہ پہلی مضبوط و متعین تاریخ فراہم کرتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ حملہ جس نے ہندوستانی زندگی، ثقافت یا تاریخ پر کوئی پائیدار اثرات نہیں چھوڑے ایک ناگزیر حوالہ جاتی خاکہ بھی ان بیانات کی شکل میں مہیا کرتا ہے جو کہ یونانیوں نے ہندوستانی حالات کے متعلق اپنے زاویہ نظر سے پیش کیے ہیں۔ یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ بیشتر غیر ملکیوں کی طرح یونانیوں کے لیے بھی ہندوستان ایک پراسرار اجنبیت کی سرزمین بلکہ ایک عجیب وغریب خیالی دنیا تھی۔ یہاں حیرت انگیز اور ناقابلِ یقین جانور تھے مثلاً ہاتھی جو اس قدر مہیب و عجیب ہونے کے باوجود سدھایا جاسکتا تھا۔ اون (کپاس) درختوں پر اگتی تھی۔ ہندوستانی نلکیاں (بانس) دیو پیکر ہوتی تھیں اور ملک میں ایک سفید بلور (شکر یا چینی) پیدا ہوتا تھا جو شہد سے بھی میٹھا ہوتا تھا۔ دریا (خود نیل کے مقابلہ میں بھی) ناقابل یقین افسانوی حد تک بڑے اور وسیع، جن کی روانی تیز تیز، لمبائی نامعلوم و ناتحقیق، گہرائی اتھاہ۔ صرف ان لوگوں کو متاثر کرتے تھے۔

جو بقول اہل ہند محض چھوٹی ندیوں کے کنارے رہتے ہوں۔ اس ملک کی زمین کا یہ اعجاز تھا کہ سال میں تین زبردست فصلیں کم سے کم محنت سے پیدا ہوتی تھیں جبکہ پتھریلی پہاڑوں میں ایک فصل ہی پیدا کرنے میں یونانیوں کی کمر ٹوٹ جاتی تھی۔ یہ دیکھ کر عقل چکرا جاتی تھی کہ ہندوستانی لوگ مملوکی غلاموں کے بغیر کیسے اتنی خوبی سے کام چلا لیتے تھے جب کہ شریف ترین یونانی فلسفی افلاطون بھی اس طرح کے ادارہ غلامی کے بغیر ایک زندہ رہنے والی شہری ریاست کا تصور تک نہیں کر سکتا تھا۔ یونانی شہری زندگی میں جو لامتناہی مقدمہ بازی اور قانونی حیلہ گری پائی جاتی تھی اس کے بالکل متضاد یہ حیرت ناک ہندوستانی اہلیت تھی کہ مکمل طور پر ایسے معاہدہ کا احترام کیا جاتا تھا جو محض زبانی طور پر کسی تحریری دستخط شدہ اور گواہ شدہ عہد نامہ کے بغیر ہی کیا جاتا تھا۔ اس سلسلے میں ایرین کہتا ہے ''لیکن واقعہ یہ ہے کہ کسی ہندوستانی کی بابت کبھی یہ معلوم نہیں کہ اس نے جھوٹ بولا ہو۔'' یہ سب باتیں ایسی ہیں کہ یونانی تحریرات کی تفہیم میں ان کا لحاظ رکھنا ضروری ہے خصوصاً جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ڈایوڈورس سکولس جیسا ایک فلسفی بھی ایک معیاری سماج کی تشکیل کے لیے مثالیں ڈھونڈتے وقت ایک یونانی سیاح کے لفظوں کی غلط تعبیر کر بیٹھتا ہے۔ عام طور پر شکی مزاج ہوتے ہوئے بھی یونانی لوگ ہندوستان کے معاملہ میں ہر بات کا یقین کر سکتے تھے۔

دریائے سندھ کے مغرب کا علاقہ دارا اول کے ہاتھوں 518 ق۔م میں مفتوح ہونے کے بعد سے ایرانی سامراج کا بیسواں صوبہ تھا ایسا نظر آتا ہے کہ ہخامنشی صوبوں میں یہ سب سے زیادہ نفع بخش تھا۔ ہیروڈوٹس (یونانی تاریخ دان) کے قول کے مطابق سونے کے برادے کی شکل میں اس کا سالانہ خراج 360 ٹیلنٹ یعنی تقریباً 9 ٹن تھا۔ یہ ایک حیرت انگیز خزانہ تھا جو دریائے سندھ کے بالائی حصے کی ریت میں سے دھو کر نتھارا جاتا تھا اور تبت یا کشمیر کے کوہستانی علاقوں سے معدنی بجری کی شکل میں نکالا جاتا تھا۔ اس ایرانی صوبے اور اس سے متصل علاقوں کی اون اور اعلیٰ اونی کپڑے ہندوستان میں بھی مشہور تھے۔ کچھ مقامی فوجی رسالے زرکنیر کے لشکر میں شامل ہو کر لڑے تھے اس لیے اہل یونان سکندر سے بہت پہلے ہندوستان سے واقف تھے۔ اس صوبے کا سب سے بڑا تجارتی شہر پشکراوتی تھا جو آج کل چارسدہ کہلاتا ہے اور اہل یونان اسے پیوک لاؤٹس کہتے تھے۔ اس نام کے معنی ہیں ''مصنوعی کنول جھیل والا''۔ یعنی اسی پشکر سے متعلق جس کا وجود ہم دریائے سندھ کی ثقافت میں دریافت کر چکے ہیں۔ اس شہر کا واحد معلومہ سکہ جو ہند یونانی عہد وساخت کا ہے پرانے زمانے کی یاد کو اس طرح تازہ رکھے ہوئے ہے کہ اس کے ایک پہلو پر ایک شاندار ہندوستانی سانڈ ہے اور دوسرے پہلو پر پشکراوتی کی دیوی ماتا امبی اپنے ہاتھ میں

کنول کا پھول لیے ہوئے نظر آتی ہے۔ دریائے سندھ کے مشرق میں لیکن ظاہراً اسی قبائلی ''جن پد'' گندھار کا ایک حصہ ٹیکسلا (تکش شلا) واقع تھا جو کہ ثقافت اور تجارت کا بہت بڑا مرکز تھا۔ ٹھپے کے نشان والے سکوں کے ذخیروں سے جو ٹیکسلا کی کھدائی سے برآمد ہوئے ہیں ظاہر ہوتا ہے کہ مگدھ کے سکے سکندر کے زمانے میں شمال مغربی سرحد پر بھی سب سے زیادہ چلتے تھے۔ اجیت شترو کے جانشینوں کے زمانے میں یہ سکے اپنی بہترین نفاست اور انتہائی تعداد کو پہنچ گئے تھے جس سے (ان ذخیروں کے مطالعے پر) یہ نتیجہ نکلتا ہے کو تقریباً پانچویں صدی قبل مسیح یہ سارے ''اترا پتھ'' کی تجارت پر مگدھ کا غلبہ شروع ہو گیا تھا۔

سکندر کو ہخامنشی سلطنت کی تسخیر اس کی آخری سرحد یعنی دریائے سندھ تک مکمل کرنی ضروری تھی۔ ایران میں آسان فتوحات کا ایک سلسلہ اور دریا کے اس پار ایک افسانوی ملک کی صریحی دولت اس شخص کی ہمہ گیر حوصلہ مندی کو کیوں نہ تیز تر کر دیتی جس کی کمان میں ایک بے مثال فوجی طاقت تھی اور اس طاقت کے پس پشت ایرانی خزانوں کی تمام اندوختہ دولت کا سہارا تھا۔ چارسدہ تیس دن کے محاصرے کے بعد تسخیر ہو گیا۔ ماہران آثار قدیمہ نے کھدائی کے بعد خندقوں کا ایک پورا حلقہ دریافت کیا ہے جس سے محاصرے کی تنصیبات کے خلاف دماغی انتظامات کی تصدیق ہوتی ہے۔ دریائے سندھ کو بغیر مقابلہ پار کر لینے کے اولین نتائج بڑے حوصلہ افزا تھے۔ ٹیکسلا کے راجہ آمبھی نے ہتھیار اٹھائے بغیر ہی ہتھیار ڈال دیے اور یہ کہ خراج ادا کر دیا کہ دونوں کے لیے بہت کچھ موجود ہے اس لیے جھگڑا کیوں کیا جائے؟ ٹیکسلا کی ثقافت اور دولت کی جھلک ابھی اس کے مکانوں یا شہری تعمیرات میں نمایاں نہ تھی۔ یہ شہر تنگ و تاریک گھروں کا تقریباً ایسا ہی شکستہ حال مجموعہ تھا جیسا کہ یقیناً اس وقت اسکندر کی ریاست مقدونیہ کا دارالخلافہ پیلا رہا ہوگا۔ اصل مشکلات اس کے فوراً بعد شروع ہوئیں۔ اگرچہ فوج آرام لے چکی تھی۔ سامان رسد کا بڑا مکمل مرکز بھی مل گیا تھا اور ٹیکسلا کے لوگ اہل یونان کی حمایت میں اپنے طاقت ور ہندوستانی ہمسایوں کے خلاف لڑ رہے تھے۔ آزاد قبائلی شہروں کو ایک ایک کر کے تسخیر کرنا پڑا۔ ہر لڑائی میں زبردست مقابلہ ہوا حالانکہ یونانیوں کو ہتھیاروں کی بے پناہ برتری حاصل تھی۔ ہندوستانی ابھی تک لڑائی میں رتھوں کا استعمال کرتے تھے جو کہ مقدونیہ کے گھوڑ سواروں کے اکیس فٹ لمبے نیزوں (سرسہ) کے سامنے بالکل معذور تھے۔ جب سکندر سرحدی علاقوں سے گذر گیا تو جنگی رتھ کا استعمال میدان جنگ میں ترک ہو چکا تھا اور محض کبھی کبھی کسی اعلیٰ عہدے دار کے منصب کو ظاہر کرنے کے لیے اس کو استعمال کیا جاتا تھا۔ حملہ آور سپاہی کانسی کا زرہ بکتر پہنے ہوئے تھے۔ ہندوستان میں دھات کی نسبتاً کمی کی

وجہ سے ہندوستانیوں کو اس طرح لڑنا پڑا تھا کہ ایک ڈھال اور چرمی چار آئینہ کے علاوہ اور کوئی حفاظت کا سامان ان کے پاس نہیں ہوتا تھا یا شاید ایک دھات کا خود ہوتا ہو۔ ہندوستانی ہاتھی پیدل فوج کے کسی بھی جم غفیر کو چیرتے ہوئے گزر سکتے تھے بشرطیکہ ان کو مناسب طریقہ پر استعمال کیا جائے مناسب استعمال کی یہ شرط لازمی تھی کیونکہ ایک زخمی ہاتھی خوف و بدحواسی میں اپنی طرف کے آدمیوں کو بھی اتنی ہی آسانی سے پامال کر سکتا ہے جس طرح دشمن کے آدمیوں کو حملہ کرتے ہوئے۔ ہاتھی کے آگے اس کی حفاظت کے لیے کچھ گھوڑ سوار، کچھ تیرانداز اور کچھ پیدل فوجیوں کی ایک مناسب آڑ اس وقت ضروری تھی جب تک کہ وہ اپنے نشانے کے قریب نہ آ جائے۔ ہندوستانی برتری کی واحد نمایاں شے کمان تھی۔ یہ ایک چھ فٹ لمبا ہتھیار تھی جس کا بے پناہ تیر ڈھال اور سینہ بند میں سے گزر کر بھاری اسلحہ سے مسلح یونانی کو ہلاک کر سکتا تھا۔ سکندر کو سب سے سنگین زخم ایسے ہی ایک تیر سے لگا تھا جو نزدیک سے ہی چلایا گیا تھا۔ یہ تیر اس کے زرہ بکتر کو توڑ کر اس کی ایک پسلی میں گہرا پیوست ہو گیا اور نہایت تکلیف دہ اور تقریباً مہلک ثابت ہوا۔ ہندوستانی قبیلے حملہ آور کے خلاف متحد تو نہیں ہوئے لیکن جنگ و پیکار ان کا عام ذریعہ تفریح تھا۔ کشتریوں نے ان کی مدد کی جو اس وقت تک دوسروں کے شہروں کے لیے معاوضے پر جنگی خدمات ادا کرنے لگے تھے۔ انجام کار سکندر نے ان پیشہ ور سپاہیوں کے رسالوں کو معافی کا وعدہ دے کر وعدہ خلافی کی اور جب وہ ہتھیار ڈال کر لڑائی کے ''اعزازات'' لے کر جا رہے تھے تو سکندر ان پر ٹوٹ پڑا اور ایک ایک آدمی کو قتل کر ڈالا۔ اس وعدہ خلافی کے لیے سکندر کے سوانح نگاروں نے اس کو کبھی معاف نہیں کیا۔

دریائے سندھ کے نظام کا اگلا دریا جسے آج کل جہلم کہتے ہیں (یونانی نام ہائی ڈسپس) پورو لوگوں کی قدیم مملکت کی حد بندی کرتا تھا جو اس علاقے پر ویدک زمانے سے قبضہ کیے ہوئے تھے۔ ان کے راجہ نے جس کو حملہ آور اس کے قبائلی نام پورس سے جانتے تھے میدان جنگ میں ایک ایسی فوج لا کھڑی کی جو ہندوستانی مہم کے دوران یونانیوں کا سامنا کرنے والی سب سے بڑی واحد فوج تھی۔ سکندر نے حریف کو داؤ دے کر دریا پار کر لیا اور پورو اسرداران جو حملہ آور کا راستہ روکنے کے لیے رتھ دوڑاتے آئے تھے سوار فوج کے ایک ہی تیز حملے میں صاف کر دیئے گئے۔ راجہ پورس کے خلاف خاص اور بے جگر معرکہ آرائی دن بھر ہوتی رہی جس کا حشر یہ ہوا کہ پورو الوگوں کا قتل عام ہو گیا اور دیو پیکر ہندوستانی راجہ نے سخت زخمی اور میدان جنگ میں پسپا ہو کر شاندار طریقے سے خود کو دشمن کے حوالے کر دیا۔ اس محاربے کے اثرات کو پلوٹارک نے بہترین الفاظ میں یوں بیان

کیا ہے:

"لیکن اس لڑائی نے مقدونیہ والوں کی ہمت کو کند کر دیا اور ہندوستان میں ان کو آگے بڑھنے سے روک دیا کیونکہ یہ دیکھتے ہوئے کہ اس دشمن کو شکست دینا ہی کس قدر مشکل تھا جو محض بیس ہزار پیدل اور دو ہزار سوار میدان میں لایا تھا۔ انہوں نے سوچا کہ سکندر کے اس ارادے کی مخالفت کرنے کی معقول وجہ ان کے پاس ہے کہ وہ اس کی رہنمائی میں گنگا کو بھی پار کریں جس کے متعلق ان کو بتایا گیا تھا کہ وہ 34 فرلانگ چوڑا اور چھ سو فٹ گہرا دریا ہے اور اس کے دوسرے کناروں پر دشمنوں کے غول بھرے پڑے ہیں کیونکہ انہیں یہ بھی بتایا گیا تھا کہ گنگاریدن اور پریشیسن (پراسیا اہل مشرق)" کا راجہ اسی ہزار سوار، دو لاکھ پیدل فوج، آٹھ ہزار مسلح رتھوں اور چھ ہزار جنگی ہاتھیوں کے ساتھ ان کا منتظر ہے اور نہ یہ کوئی محض افواہ تھی جو ان کو پست ہمت بنانے کے لیے پھیلائی گئی ہو کیونکہ سنڈروکوٹوس (چندر گپت موریہ) نے جو بعد میں زیادہ مدت گزرنے سے قبل ہی ان علاقوں کا حکمران بنا۔ ایک ہی بار میں پانچ سو ہاتھیوں کا تحفہ سلیوکس کو دیا (سکندر کا جرنیل جس نے اس کی موت کے بعد اس کی فتوحات کے مشرقی علاقے کی حکومت سنبھالی) اور چھ لاکھ فوج سے سارے ہندوستان کو تسخیر کر ڈالا۔"

گنگا کی گہرائی کے متعلق مبالغہ کیا گیا ہے لیکن جب یہ دریا برسات کے سیلاب میں چڑھ جاتا ہے تو اس کا پاٹ میلوں میں ناپنا پڑتا ہے چونکہ جمنا اور گنگا اس زمانے میں پوری مشرق وادی کے لیے بھاری نقل و حمل کی خاص شریانیں تھیں جن پر ایک وسعت پذیر اور طاقت ور واحد سلطنت کو اقتدار حاصل تھا اس لیے ان دریاؤں کے دفاعی انتظامات لازمی طور پر اس سے کہیں بہتر تھے جتنا کہ کسی بھی دریا کے ایک ایسے پنجاب میں ہو سکتے تھے جو قبائلی رقابتوں کے باعث تفریق کا شکار تھا۔ پورس کے ساتھ ہونے والی جنگ ایک ایسے ذہین سپہ سالار کے لیے خواہ وہ کتنا ہی حوصلہ مند کیوں نہ ہو آخری تلخ سبق تھا جس کے بغاوت پر آمادہ سپاہی لڑائی سے سیر ہو چکے تھے۔ سکندر نے سندھ کے ہندوستانی کنارے پر پورس کے ماتحت ایک نیا صوبہ قائم کیا۔ ہمالہ کے صنوبر کی لکڑی سے ایک بیڑا بنا کر سندھ کے بہاؤ کی طرف لے جایا گیا اور یونانی فوج فراموش

شدہ سندھی ثقافت کے قدیم تجارتی راستے سے واپس روانہ ہوگئی۔ بری و دریائی متحدہ کوچ میں راستہ بھر قبائلی فوجوں سے لڑنا اور ان کے قلعوں کو بڑی خونریزی سے مطیع کرنا پڑا۔ بددل فاتح اپنی بے دم فوج کو ایران کے مہلک ساحل کے ساتھ ساتھ بابل تک لے گیا جس میں سے نصف سے کچھ زیادہ ہی صحرا میں ختم ہوگئی۔ بابل کے مقام پر کثرتِ مے نوشی اور ملیریا نے تاریخ کے ایک انتہائی شاندار فوجی کی زندگی کا خاتمہ کر دیا لیکن سکندر اپنی زندگی میں ہی جو شہاب ثاقب کی طرح مختصر و تابناک تھی ان لافانی ہستیوں میں شامل ہو چکا تھا جنہیں روایت و حکایت میں دوام حاصل ہے۔

یہ حملہ بلکہ یوں سمجھیے کہ یہ چھاپہ کیونکہ یہ اتنا عارضی تھا کہ اسے اس کے سوا کچھ کہا ہی نہیں جا سکتا ہندوستانی روایت میں مکمل غیر محسوس طور پر گزر گیا اگرچہ غیر ملکی مؤرخین کا ایک خاص مکتبہ فکر ابھی تک اسے قدیم ہندوستانی تاریخ کا عظیم ترین واحد واقعہ قرار دیتا ہے۔ اس کے فوراً بعد ہی اس کا ایک غیر متوقع اور انتہائی اہم ضمنی نتیجہ برآمد ہوا اس نے سارے ملک کی موریائی تسخیر کو تیز تر کر دیا۔ مگدھ کی فوج اس دشوار کام سے بچ گئی کہ ایک کے بعد دوسرے مغلوب نہ ہونے والے قبیلے کو مغلوب کرکے اور ہر ایک معمولی "جن پد" کے لیے جم کر جنگ کرکے مغربی پنجاب کو تسخیر کرے۔ اس پیچیدہ رکاوٹ کو مقدونیائی حملے نے اور یونانیوں کے اس رواج نے مسمار کر دیا کہ بیچنے کے لیے یا فوج بیگار کے لیے لڑائی میں جتنے بھی زیادہ ممکن ہوں اتنے غلام پکڑے جائیں۔ مغربی پنجاب کے مویشی حملہ آوروں کے لیے خوراک اور مال غنیمت تھے۔ حملے کے بعد ان کے نقصان سے قبائلی اور چوپانی زندگی مشکل ہوگئی۔ سکندر کے جانے کے کوئی پانچ سال کے اندر اندر پورس کو اس کے نئے صوبے سے نکال کر قعر گمنامی میں ڈال دیا گیا۔ انجام کار وہ پورو قبیلہ جس کا ذکر رگ وید میں آتا ہے صفحہ تاریخ سے گم ہوگیا۔ چندر گپت موریہ نے ٹیکسلا سمیت سارے پنجاب پر قبضہ کرلیا۔ گندھار (قندھار) کا باقی حصہ عین افغانستان کے اندر تک سلیوکس نکیٹر سے 305 ق۔م میں تھوڑی سی اور لڑائی کے بعد چھین لیا گیا۔ فتح مند موریہ راجہ اور سلیوکس کے مابین ایک شادی کا رشتہ بتایا جاتا ہے جس کی رُو سے پلوٹارک کے قول کے مطابق 500 ہاتھیوں کا تحفہ دیا گیا۔ سلیوکس اس امر کے لیے آزاد ہوگیا کہ اپنے سابق ساتھی سپہ سالاروں سے جنگ کرے جنہوں نے سکندر کے مفتوحہ علاقے آپس میں بانٹ لیے تھے۔ لیکن اس کے بعد اسے تنہا ہی ہندوستان چھوڑنا پڑا۔ ہندوستان کے متعلق یونانی بیانات جو یہاں وقتاً فوقتاً درج کیے گئے ہیں وہ پاٹلی پتر (پٹنہ) میں سلیوکس کے سفیر سے منقول ہیں۔ اس سفیر میگستھنیز کے تذکرہ کے کچھ ٹکڑے دوسری کتابوں میں

اقتباسات کی حیثیت سے باقی ہیں۔اصل کتاب مکمل طور پر ضائع ہو چکی ہے۔کہا جاتا ہے کہ سلیوکس کی ایک لڑکی چندر گپت کے لڑکے بندرسار سے بیاہی گئی۔یہ غیر اغلب نہیں اگر چہ اس پر دو اعتراض کئے گئے ہیں یعنی یونانی قوانین ازدواج اور ہندوستانی ذات پات۔اہلِ مقدونیہ یقینی طور پر اجڈ قسم کے سرحدی یونانی تھے اور ایتھنز کی طرح کی شہری ریاستوں کے عام قوانین کی پیروی نہیں کرتے تھے۔سکندر نے ایران کی دو شہزادیوں سے شادی کر کے مثال قائم کر دی تھی۔ذات پات کے قواعد کی اہمیت مگدھی راجاؤں کے نزدیک بہت کم تھی اور موریہ لوگوں کے لیے تو اس سے بھی کم تھی جو اگر چہ آریہ بن گئے تھے لیکن قدیم ابتدائی باشندوں کی اولاد یا مخلوط نسل سے تھے۔''موریہ کا نام (پالی میں موریا) مور کے نشان مخصوص قبائلی نشان کو ظاہر کرتا ہے اور ویدک آریائی نہیں ہو سکتا تھا۔اشوک کی پہلی رانی سانچی یا بھیلہ کے نزدیک کے کسی تاجر کی بیٹی تھی (ویش پشیہ گپت جو کچھ مدت کے لیے گرنار کا ناظم رہا تھا اشوک کا ''راشٹریہ'' تھا جس کا ترجمہ ''برادر نسبتی'' ہونا چاہیے نہ کہ ''راشٹر کے ٹیکسوں کا وصول کرنے والا'' جیسا کہ کسی اور جگہ کیا جا چکا ہے) یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اشوک کی ایک سوتیلی ماں مقدونیہ کی یا ایرانی یونانی نسل کی ہو۔لیکن یہ غیر اغلب ہے کہ اس کی ماں ایک ''کیوں'' عورت ہو۔

چندر گپت اور اس کے بعد اس کے لڑکے بندرسار کی فوجوں نے جہاں تک علاقوں کی جغرافیائی حالت نے اجازت دی سارے ملک کو روند ڈالا۔میسور کی سطح مرتفع کے سرے پر کورگ اور وائی ناد کے جنگلوں نے ہی غالباً ان کو روکا۔بیشتر جزیرہ نما ابھی تک ''دکشنا پتھ'' کی تجارت کے باوجود غیر ترقی یافتہ تھا۔قبل تاریخ دور کے ''حجراتِ کلاں'' (چٹان نما پتھر) میسور میں برہمگری کے مقام پر ابھی تک نصب کیے جا رہے تھے بلکہ موریائی قبضہ کے بعد ان کی جسامت بھی زیادہ ہوتی جا رہی تھی جس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ مقامی قبیلوں نے لوہا دستیاب ہونے پر فوراً ہی زرعی زندگی کی نئی راہ قبول نہیں کی۔کیرالہ میں وہ قدیم عمودی پتھر جن کے اوپر ٹوپی نما گھیرا ہے (''ٹوپی کل'' پتر) میسور کے ''حجراتِ کلاں'' سے ذرا بعد کے ہیں۔اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ موریہ لوگوں کے لیے جنوب میں فتح کرنے کے قابل کوئی چیز نہ تھی۔جزیرہ نما کے گرداگرد جہاز رانی بہت پہلے سے ہو رہی تھی۔سوپارا (شاید بائبل کا شہر اُپھیر) اور بھڑوچ (بھروکچا، یونانی بیری گازا) کی بندرگاہیں اور ان کی سمندر پار کی بیش قیمت تجارت مگدھ کے اختیار میں تھی۔چنانچہ اس سے پٹنہ اتفاقیہ طور پر ایک بین الاقوامی بندرگاہ بن گیا۔بہار کے جنوب مشرق میں تانبے کی کان کنی نے بڑی وسیع ترقی کی۔اس دھات کی تجارت تانبے کے لیے مخصوص بندرگاہ تملک کے ذریعے ہوتی تھی۔یقینی طور پر

سمندری راستے سے برما اور انڈونیشیا کے جزائر کے ساتھ ایک نامعلوم پیمانہ پر تجارت ہوتی تھی۔چین کے ریشمی پارچہ جات (بلخ کی پوستین کی طرح) بری راستے سے آتے تھے اور مگدھ کی تجارت میں نمایاں تھے اسی طرح بحرِ روم کا مونگا تھا جس کی برآمد اسکندریہ کے ذریعے ہوتی تھی اور جس کی عوام میں بہت مانگ تھی۔آسام میں چاندی کی دریافت ہو چکی تھی کیونکہ مغرب سے اس کی درآمد سکوں کے واسطے اس کی بڑھی ہوئی مانگ کے لیے کافی نہیں تھی۔اس کے برعکس بنگال میں صرف وہی چند قطعات اراضی صاف ہوئے تھے اور زیر کاشت لائے جا سکتے تھے جن تک دریائی راستے سے پہنچا جا سکتا تھا۔اوڑیسہ کلنگ کو جب چندر گپت کے پوتے اشوک نے بڑی غارت گر مہم کے بعد فتح کیا تو یہ ابھی فتح کرنے کے قابل ہوا ہی تھا لیکن ابھی ترقی پا کر ایک بادشاہت بننے نہ پایا تھا۔

قطعی طور پر یہ ایک مخلوط سامراج تھا۔اس کی رعایا میں پتھر کے زمانے کے وحشیوں سے لے کر وہ لوگ تک شامل تھے جنہوں نے ارسطو کی اصل تقریریں سنی اور سمجھی تھیں۔کم سے کم دو ثانوی راجدھانیاں ٹیکسلا اور اجین نظم و نسق کی خاطر بنائی گئی تھیں اور عام طور پر شاہی خاندان کے دو شہزادے شہنشاہ کے قائم مقام کی حیثیت سے ان کے نگران ہوتے تھے۔بتایا جاتا ہے کہ اشوک نے اپنے والد بندرسار کے قائم مقام کی حیثیت سے ٹیکسلا میں ایک عوامی بغاوت کو دبایا تھا۔اس علاقے میں سنسکرت ویاکرن کا عظیم ماہر پانِنی پیدا ہوا جو لسانیات کے مطالعے میں امتیازی شہرت کا مالک ہے لیکن جلد ہی یہ علاقہ ایک مرکز ثقافت کی حیثیت سے اپنی روایتی برتری کھو بیٹھا۔ٹیکسلا کا انتہائی حوصلہ مند دانشور طبقہ قدرتی طور پر پٹنہ میں منتقل ہو گیا۔تجارت کو بھی کچھ مدت تک نقصان اٹھانا پڑا اگر چہ اس معاملہ میں ٹیکسلا کا حقیقی شاندار زمانہ آئندہ کشان خاندان کے عہد میں آنے والا تھا۔''دکشنا پتھ'' منافع کے بہت بڑے مواقع فراہم کرتا تھا۔سونا اور لوہا بہت افراط سے دستیاب تھا اگر چہ چاندی اور تانبے کی فراہمی کم تھی۔یہاں تاجروں اور بھکشوؤں نے جو فوجوں سے بہت پہلے پہنچ چکے تھے تجارتی مبادلہ اور نئی اراضی کی کاشت کے سلسلے میں ترقی کی اولین عظیم تحریک شروع کر دی تھی۔کارلے کے مقام پر بڑی چیتیہ (چھوٹا وہار) گپھا میں ایسا لکڑی کا کام ہے جس کی تاریخ ریڈیو کاربن کے ذریعے 280ق۔م متعین ہوتی ہے لیکن وہار کی سب سے پہلی کوٹھڑیاں جواب گر چکی ہیں یقینی طور پر ایک سو سال پہلے چٹانوں سے تراشی گئی ہوں گی۔بھکشوؤں کی اس خلوت گاہ کے پاس ہی بودھ یونانی تاجروں کی بستی ایک قریبی گاؤں ''دھنیو کاکت'' میں تھی۔اشوک کا ایک بدھ مذہب کا مبلغ یونانی تھا۔اس کا نام دھرم کھتا تھا اور وہ افغانستان سے بھی پرے کا

رہنے والا تھا۔ یہ کوئی اکا دکا واقعات نہیں تھے اس کا ثبوت ابوالہول کے مجسموں کے ایک پورے
سلسلے سے ملتا ہے جو کہ بدھ مذہب کی مختلف غار نما خانقاہوں میں تراشے گئے ہیں ان میں سب
سے زیادہ معلوماتی مجسمہ کارلے کے مقام پر ایک ستون کے اوپر بنا ہوا ہے۔ جو موضع دھنو کا کت
کے ایک یونانی نے نذر کیا تھا اور جو صریحی طور پر کسی ایسے چھوٹے مجسمہ یا تصویر کی نقل ہے جو یقینی
طور پر اسکندریہ سے آیا ہوگا۔ اس سلسلے کو دوسری صدی ق۔م کے اوائل کے ایک یونانی حملہ آور
مینڈر نے قائم رکھا اگرچہ وہ اسکندریہ میں پیدا ہوا تھا لیکن وہ بدھ مبلغین کی حوصلہ افزائی کرتا تھا اور
اپنے سکوں پر اپنا لقب ''دھمک'' اور ''ڈکایوس'' کندہ کراتا تھا۔ ان دونوں پالی اور یونانی لفظوں کا
مطلب ہے ''عادل'' بعد کی ایک پالی کتاب ''راجہ مینڈر کے سوالات'' (ملند پانہو) نے اسے زندہ
جاوید کر دیا جو کہ بدھ مذہب کے متعلق ایک خاصہ بصیرت افروز مکالمہ ہے۔ اس کا ہندوستانی
نام ''مِلند'' دوسری صدی عیسوی میں دھنو کا کت کے ایک طبیب کا نام بھی تھا جس نے کارلے
میں ایک ستون بھی نذر کیا تھا۔ اب بھی کہیں کہیں ایک ہندوستانی لڑکے کا نام مِلند رکھ لیا جاتا ہے
اس سے یونانی اور ہندوستانی ثقافتوں کی باہمی اثراندازی کا مسئلہ واضح ہو جانا چاہیے۔

منطقی حدود تک پورے ملک کی تسخیر اور وسیع پیمانے پر ثقافتی نفوذ یہ دونوں کام تیسری صدی
ق۔م کے شروع تک مکمل ہو چکے تھے۔ اب ہمیں مزید غور سے ان سیاسی نظریات کا جائزہ لینا ہے
جو متذکرہ دونوں مقاصد کے حصول کے لیے منظم طور پر زیرِ عمل لائے گئے۔

مگدھ کا فنِ ملکداری و تدبیرِ مملکت:

ہوسکتا ہے کہ وادیٔ گنگا کے راجاؤں نے چھٹی صدی کے تمام نئے مذاہب کے مبلغوں کو
ہمدردی اور تحسین کے ساتھ سنا لیکن یہ چیز اجیت شترو جیسے شہزادہ کو اپنے باپ کی جان لینے سے باز
نہ رکھ سکی۔ اسی طرح چکرورتی راجہ کو یہ نیک مشورہ کہ وہ سب کے لیے روزگار مہیا کرے، کاشتکار کو
مویشی اور بیج بہم پہنچائے اور تاجر کو سرمایہ دے ایک ایسا مشورہ تھا جو پانچویں اور چوتھی صدی ق۔م
کی وسعت پذیر ریاست مگدھ کے حقیقی فعل و عمل سے بہت دور ہی رہا۔ آئندہ سطور میں اس کتاب
کا تجزیہ ضروری ہوگا جس پر اس شاہی پالیسی کی بنیاد تھی۔ اے۔ بی۔ کیتھ نے اس کتاب کے
متعلق کہا ہے، ''یہ بات یقیناً بڑی مایوس کن ہوگی اگر یہی کتاب وہ بہترین چیز ہو جو ہندوستان
افلاطون کی تصنیف ''ریپبلک'' (جمہوریت) یا ارسطو کی تصنیف ''پالیٹکس'' (سیاسیات) کے
مقابلہ میں یا ایتھنز کے جس دستوری رسالہ کو پہلے زنوفن سے منسوب کیا جاتا تھا اس کے مصنف کی

معمولی عقل و دنیاوی سوجھ بوجھ کے مقابلے میں پیش کر سکے''۔ یہ تبصرہ قدرے بے ربط اور مبالغات
پر مبنی ہے۔ ارسطو کے شاہی شاگرد سکندر نے اپنے فاضل استاد حکیم ستاجرہ (مقدونیہ کا وہ مقام
جہاں کا ارسطو رہنے والا تھا) کے سیاسی خیالات کو عملی جامہ نہیں پہنایا۔

(ایتھنز کی جمہوریت ایک حیرت ناک مختصر مدت کے بعد ہی اس کے دستور کی مفروضہ عملی
دانشمندی کے باوجود خود افلاطون کے قریب ترین دوستوں ہی کی وجہ سے ناکام ہوگئی۔ یہ دوست
نکیاس، الکبیاڈیس اور کرائیٹاس جیسے اُمراء تھے اور ان کے ساتھ دوسرے بھی جو مشہور کتاب
''ڈائیالوگس'' (مکالمات) میں جگہ جگہ سقراط کے شاگرد اور مداح کی حیثیت سے نظر آتے ہیں
لیکن جنہوں نے سقراط کے نظریات ''ریپبلک'' (جمہوریت) کو وجود میں لانے کے لیے تقریباً
کچھ بھی نہیں کیا۔ اس کے برعکس جس ہندوستانی ریاست کا ہم نے ذکر کیا وہ کسی بھی درمیانی پسپائی
کے بغیر معمولی اور قدیم شروعات سے ترقی کر کے اپنی مقصود و متعین وسعت کو پہنچ گئی۔ یونانی
تصانیف پڑھنے میں بہت اچھی معلومات ہوتی ہیں۔ لیکن اسی ہندوستانی کتابچہ نے خود اپنی زمانی و
مکانی حدود میں ان سب سے کہیں بہتر عملی کام انجام دیا۔

ریاست کی پالیسی اور نظم و نسق سے متعلق معلومات کا بڑا ماخذ ارتھ شاستر ہے جو ایک سنسکرت
کی کتاب ہے اور صدیوں غائب رہنے کے بعد 1905ء میں دوبارہ دریافت ہوئی۔ اس کا مصنف
چانکیہ یا کوٹلیہ چوتھی صدی ق۔م کے آخر میں چندر گپت موریہ کا ایک برہمن وزیر تھا۔ روایت
کے مطابق اس کی تعلیم بھی ٹیکسلا میں ہوئی۔ بعد کی روایات و حکایات میں وہ ایک تند مزاج ماہر
سازش کی حیثیت سے مشہور ہو گیا جس نے چندر گپت کو مگدھ کے تخت پر مضبوطی سے جما دیا تھا۔
وشاکھ دت کے سنسکرت ڈرامہ ''مدرار کھشش'' میں جو چوتھی صدی عیسوی کے اواخر میں لکھا گیا
اس پیچیدہ سازش کی بدیہی طور پر فرضی اور غیر اغلب تفاصیل دی گئی ہیں جس کے ذریعہ ایک مقتول
راجہ نند کے بہترین وزیروں کو ایک غیر معمولی حد تک کمزور کردار یعنی ڈرامہ کے چندر گپت موریہ کی
نئی حکومت کی تائید کرنے کے لیے ہموار کر لیا گیا تھا۔ چانکیہ کی کتاب میں جس ریاست کا نقشہ
پیش کیا گیا ہے وہ کسی بھی دوسرے دور کی کسی معلومہ ریاست سے اتنا مختلف ہے کہ ''ارتھ شاستر''
کے مستند و معتبر ہونے میں شک و شبہ کیا گیا۔ اگرچہ یہ شکوک اب طویل مباحثوں کے بعد دور ہو چکے
ہیں تاہم دو باتیں پھر بھی خاص طور پر قابل غور ہیں۔ مصنف نے موریہ سلطنت کا نظم و نسق بیان
نہیں کیا ہے بلکہ ریاست کے اصولوں اور نظریوں پر بحث کی ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ ''یہ کتاب فنِ
ملکداری کے قدیم ماہرین کی تمام کتابیں جمع کر کے بنائی گئی ہے اور تمام کرہ ارض پر فرماں روائی

حاصل کرنے اور قائم رکھنے کی غرض سے لکھی گئی۔'' دوسرے یہ کو جو رسالہ اس وقت ہمارے ہاتھوں میں ہے اس میں سے اصل نسخہ کے 1/4 اور 1/5 کا درمیانی حصہ گم ہو چکا ہے۔ کوئی ایک پورا جز گم نہیں بلکہ متن کے ہر حصے میں سے چھوٹے چھوٹے ٹکرے دوبارہ نقل کرتے وقت چھوٹ گئے ہیں۔ بعد کے زمانے میں ریاست اور فوج کی نوعیت اس حد تک تبدیل ہو گئی تھی کہ انتظام سلطنت اور فوج کے متعلق جو تجویز پیش کی گئی تھی اس کا بیشتر حصہ اب قابلِ عمل نہیں رہ گیا تھا۔ بہت سی فنی اصطلاحیں تو سمجھ میں نہیں آتی تھیں۔ کتاب کے جو حصے فوج کی تنظیم و تدبیر سازی سے متعلق تھے ان کا سب سے زیادہ نقصان ہوا ہے۔ مگدھ کی زبردست مستقل فوج جس کے وابستگان خدمت کو سپاہیوں اور افسروں کو باقاعدہ نقد تنخواہ ملتی تھی۔ دوسری صدی ق۔م کے بعد بالکل غائب ہو گئی۔ بعد کے زمانے کے مصافی دستے ہی بالکل مختلف چیز تھے۔

''ارتھ شاستر'' نام کا مفہوم ہے ''مادی منفعت کا علم'' ایک نہایت خاص قسم کی ریاست کے لیے نہ کہ ایک فرد کے لیے۔ مقصد ہمیشہ صاف وشفاف طور پر سامنے رکھا جاتا تھا۔ جن ذرائع سے یہ مقصد حاصل ہو ان کے لیے کسی جواز کی ضرورت نہیں تھی۔ اخلاقیات یا عوامی فلاح کے متعلق کہیں خفیف ترین ظاہرداری کی بھی روایتیں رکھی گئی۔ اگر کہیں کچھ مشکلات پر بحث کی گئی ہے تو صرف ان پر جو عملی ہیں خواہ وہ طریقے جن پر عمل کرنا مقصود ہے کتنے ہی بے رحمانہ و دغابازانہ کیوں نہ ہوں لیکن اس بحث میں اخراجات اور اثراتِ مابعد پر واجبی غور وفکر ضرور کیا گیا ہے۔ دوسری طرف شہری کے لیے نہایت ہی سخت قوانین کی پابندی لازمی تھی جن کا نفاذ قدیم ہندوستانی تاریخ کے کسی بھی اور زمانے کے مقابلہ میں بہتر طور پر ہوتا تھا۔ یہ دہرا معیار بالآخر ''ارتھ شاستر'' کو متروک کردینے کا ایک باضابطہ عذر بن گیا اگرچہ سربرآوردہ علماء اس سوال کے سلجھے ہوئے دلائل اور سخت دوشوار نثر کی خاطر اس کو بارھویں صدی عیسوی تک پڑھتے رہے۔ یہ تصنیف تمام ہندوستانی ادب میں اب تک لاثانی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تصنع ومنافقت سے مکمل طور پر آزاد اور نظر فریب استدلال سے پاک وصاف ہے۔ انجام کار اس کے نظر انداز ہو جانے کی حقیقی وجہ ایک قطعی سماج کی تشکیل تھی (جو خود مگدھ کے فنِ ملکداری کی کامیابی سے وجود میں آیا) جس پر ان طریقوں کا اب اطلاق ہی نہیں ہوتا تھا۔

ہر ریاست کسی طبقاتی بنیاد پر قائم ہوتی ہے۔ برہمنوں کی قبائلی ریاست کو جس میں یگیہ کی رسم ضرورت سے زیادہ رائج ہو چکی تھی کشتریوں کی برادریوں کا سہارا مل گیا جو ویشوں اور شودروں کو دبائے رکھنے اور دوسرے قبیلوں سے لڑنے میں اپنے راجہ کی حمایت کرتی تھیں۔ بعد میں قرونِ

وسطیٰ کے ہندوستان میں جاگیردارانہ ریاستوں کی بنیاد طاقت ور زمینداروں کے طبقے پر تھی جو ٹیکس جمع کرتا اور فوج کے لیے سوار رسالے اور افسر مہیا کرتا اور جس کو براہِ راست شخصی وفاداریوں کا سلسلہ اس طرح باہم متحد رکھتا کہ خدمت گار اپنے آقا سے، اسامی اپنے جاگیردار سے اور امیر اپنے راجہ سے بندھا ہوا تھا۔ جب ''ارتھ شاستر'' کے اصول واضح ہوئے اس وقت آریائی چوپانی قبائل کو ختم کرنا ابھی باقی تھا اگرچہ زمین کی شخصی ملکیت کے اندرونی دباؤ کے تحت وہ آہستہ آہستہ منتشر ہو رہے تھے۔ بہت سا قدیم زبردست جنگل ابھی صاف کرنا باقی تھا۔ اس کے نیچے جو زمین تھی اس کا قدرتی طور پر کوئی شخص مالک نہیں تھا۔ کوٹلیہ کے اصولوں پر بنی ہوئی ریاست آج اس قدر عجیب و خیالی شے معلوم ہوتی ہے کیونکہ وہ زمین کو صاف کرنے والا اصل وخاص ادارہ تھی۔ سب سے بڑی زمیندار تھی۔ بھاری صنعت کی سب سے بڑی مالک تھی اور یہاں تک کہ اشیائے صرف کی سب سے بڑی پیدا کرنے والی بھی تھی۔ حکمران طبقہ اگر فی الواقع ریاست اور ریاست کے لیے تخلیق کردہ نہیں تھا تو کم از کم نظم ونسق کے ایک حصہ کی حیثیت سے بہت زیادہ بڑھ چکا تھا۔ بالائی اور زیریں زمرے کے عمالِ حکومت پانچ لاکھ آدمیوں کی مہیب اور مستقل فوج (300 ق۔م تک) جس میں تمام ذاتوں اور مختلف نسلوں کے افسر تھے۔ پھر اتنی اہم ایک دوسری مگر پوشیدہ جاسوس اور خفیہ کارندوں کی فوج۔ یہ تھے اس نئی ریاست کے خاص ستون۔ ''ارتھ شاستر'' سے ہی یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ان دونوں زمروں کے عمالِ حکومت کی تعداد بے شمار تھی۔ یونانی بیانات سے پتہ چلتا ہے کہ ان لوگوں کی ذاتیں بن گئی تھیں اور ایک ذات پات کے سماج میں ایسا ہونا ناگزیر بھی تھا۔ یہ دوسرکاری ذاتیں مگدھ کی سلطنت کے بعد باقی نہ رہیں لیکن کائستھ ذات کچھ صدیوں بعد اسی طرح ان مختلف عناصر سے بن گئی جو ریاست کے لیے ریکارڈ رکھنے کا اور منشی کا کام کرتے تھے۔

''ارتھ شاستر'' میں یہ سفارش کی گئی ہے کہ خفیہ کارکنوں کے ذریعہ جاسوسی اور اشتعال انگیزی کا استعمال ایک بڑے بھاری اور عالمگیر پیمانے پر کیا جانا چاہیے۔ فعل وعمل کا واحد مقصد ریاست کی منفعت وحفاظت تھی۔ پوری کتاب میں اخلاقیات کے خیالی و مجرد سوالات کہیں نہیں اٹھائے گئے اور نہ ان پر بحث کی گئی ہے۔ راجہ کے خفیہ کارندوں کا فرض تھا کہ قتل، زہر، جھوٹی الزام تراشی، تخریب وغیرہ کا استعمال بوقتِ ضرورت باقاعدہ طریقہ پر اور کسی اخلاقی تردد کے بغیر کریں۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ضروری تھا کہ عوام الناس پر امن وقانون کا عام نظام انتہائی شدید نگرانی و سختی کے ساتھ چلتا رہے۔ خود اپنی ہی انتظامیہ کے علاوہ ایسی ریاست کی کوئی مضبوط بنیاد نہیں ہو سکتی تھی اور اسے بھی جاسوسوں کی انتہائی محتاط نگرانی میں رکھنا پڑتا تھا۔ ریاست کے بددیانت ملازموں کے خلاف تمام احتیاطی تدابیر کی

تفصیل بان کرنے کے بعد چانکیہ نے اس بات کو افسوس کے ساتھ تسلیم کیا ہے کہ ریاست کی آمدنی میں ایک سرکاری ملازم کی خرد برد کا پتہ لگانا اتنا ہی مشکل ہے جتنا یہ معلوم کرنا کہ تیرنے والی مچھلی نے کتنا پانی پیا ہے۔ ''ارتھ شاستر'' کی ریاست ایک ایسے سماج کی خصوصیت نہیں تھی جس میں کسی نئے طبقے نے ریاست کے نظام پر تصرف کرنے سے پہلے ہی اصلی طاقت پر قبضہ کر لیا ہو۔

اس جگہ یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستانی اور چینی ترقی کے راستوں کے ایک اہم فرق کو ذہن نشین کر لیا جائے۔ اولین چینی شہنشاہ چن سی ہوانگ ٹی (221 ق۔م) کا وزیر اعظم ایک سوداگر تھا۔ بعد میں تاجر طبقہ کا رتبہ کم کر دیا گیا لیکن اپنے ان اراکین کے ذریعہ اس کو کچھ نہ کچھ حقیقی اقتدار حاصل رہا جو چینی سول سروس میں داخل ہو گئے تھے کیونکہ اس کے داخلے کے لیے امتحانات کا باقاعدہ سلسلہ جاری تھا۔ ہندوستان میں ''گہ پتی'' کسان تاجر طبقہ جس نے وادیٔ گنگا کی نئی ریاست کو جنم دیا تھا وزارتی کونسلوں میں نمائندگی سے محروم تھا اگرچہ ابتدائی دور کے ''شریشٹھی'' لوگوں کا ان کی دولت کی وجہ سے لحاظ کیا جاتا تھا۔ جاگیردارانہ دور میں ان کے اخلاف کو نصیب نہیں ہوا۔

ریاست کا اعلیٰ ترین سربراہ اور ریاست کے وجود کا نشان و اظہار راجہ تھا۔ راجہ ہونے کے لیے اس زمانے میں غیر معمولی صفات کی ضرورت تھی۔ دن اور رات کا ہر منٹ حکمران کے مختلف انتظامی فرائض کے لیے مناسب وقفوں میں بٹا ہوا تھا۔ مثلاً عام اطلاعات اور خفیہ اطلاعات سننا۔ مجلسِ وزراء، محکمہ خزانہ اور فوج کے سربراہوں کے ساتھ مشورے کرنا۔ آرام، نیند، طعام، تفریح اور رنواس کی مسرتوں کے وقفے، ایک نظام اوقات اور گوشوارے کے ذریعہ سختی کے ساتھ محدود کر دیے جاتے تھے۔ ''مشرقی عیش و نشاط میں مست رہنا'' تو کسی ''ارتھ شاستر'' کا راجہ اپنی سلطنت میں سب سے زیادہ محنتی آدمی ہوتا تھا۔ ہر راجہ اس عظیم مصروفیت کے نظام کو نہیں نبھا سکتا تھا خصوصاً اس لیے کہ ہر وقت زہر اور قاتل کے خنجر کے خلاف مفصل احتیاطی تدابیر اختیار کرنا پڑتی تھیں۔ ایسے واقعات کے نتیجے میں محل کے اندر جو انقلابات اور شاہی خاندانوں کی جو تبدیلیاں ہوتی تھیں ان کی تصدیق نشان زدہ سکوں کی اچانک تبدیلیوں سے ہوتی ہے۔ اجیت شترو کا خاندان چند ہی پشتوں کے بعد ایک عوامی بغاوت کے ذریعہ برطرف کر دیا گیا۔ نئے راجہ سس ناگ (سنسکرت، ششوناگ) نے اپنے نئے سکے جاری کرنے کے علاوہ موجودہ تمام سکوں پر دوبارہ مہر لگائی۔ اس کے جانشینوں نے ٹھپے کے نشانوں والے سکوں کے عظیم عہد کا آغاز کیا۔ ٹیکسلا کے ذخیروں سے

اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد سارے اترا پتھ پر مگدھ کی تجارت اور اس کے سکے چھائے ہوئے تھے۔ بعد میں ایک پر امن تبدیلی سکوں کے اسی ''شاہی چکر'' والے نشان کے ساتھ ایک کم مرتبہ مگر رشتہ دار خاندان کو برسر اقتدار لے آئی جو کہ نند یا نندن خاندان کہلاتا ہے۔ ان کی خوش حالی بعد میں ہمیشہ کے لیے ایک ضرب المثل بن گئی۔ اس وقت تک یعنی بدھ کی موت کے ایک سو سال بعد دار الخلافہ آخری طور پر پٹنہ میں منتقل ہو گیا تھا جو دنیا کا سب سے بڑا شہر بن گیا (اور ایک یا دو صدی تک ایسا ہی رہا) ایک قابل نو دولتیے شخص نے جس کا اغلباً نام مہاپدم نند بیان کیا گیا ہے اس وقت تخت پر تشدد کے بغیر قبضہ کر لیا۔ مہاپدم کے آخری بیٹے کے قتل کے بعد تاجِ شاہی چندر گپت موریہ کے حصے میں آیا۔

تخت و تاج کے لیے ہونے والی جنگ و جدال کو چانکیہ نے بادشاہت کا ایک معمولی پیشہ وارانہ خطرہ قرار دیا ہے۔ اخلاق یا فرزندانہ نیکی کا لحاظ رکھنے کا اس میں کبھی کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ وہ اپنے ایک پیش رو کے قول کا حوالہ دیتا ہے۔ ''شہزادے کیکڑوں کی طرح باپ کو کھانے والے ہوتے ہیں۔'' سابقہ آچاریوں کے خیالات پر غیر جذباتی انداز میں غور کیا گیا ہے۔ مثلاً ایک شہزادے کی تربیت کے طریقے، وقت سے پہلے راجہ بننے کے متعلق اس کے ارادوں کی جانچ، اس کی پوشیدہ برائیوں اور امیدوں کی جاسوسی کرنا اور حسبِ ضرورت ان پر پابندی لگانا، پھر اگلے باب میں ہی جلاوطن یا معزول شدہ (اپردھ) شہزادہ اب محض معزول یا جلاوطن ہی نہیں کیا جاتا تھا جیسا کہ پرانے زمانے کی چھوٹی قبائلی ریاستوں میں معمول تھا۔ راجہ کی مطلق العنان طاقت اور نئی بادشاہتوں کے علاقوں کے وسیع تر ہو جانے کے معنی یہ تھے کہ متعلقہ شخص اب کسی نہ کسی طرح کی حراست میں معینہ مدت تک رکھا جاتا تھا جیسا کہ روم کے قانون کے تحت کیا جاتا تھا یا شاید ایسا بھی ہوتا تھا کہ اس کے تمام شہری حقوق ضبط کر کے اس کو ایک معینہ مدت کے لیے ایک قیدی کی حیثیت سے جلاوطن کر دیا جاتا تھا۔

شاہی خاندان کی تبدیلیوں میں سے کوئی ایسی نہ تھی جس کا خفیف ترین اثر بھی مگدھ کی مستقل توسیع پر پڑ سکا ہو۔ کسی خانہ جنگی سے ریاست کی داخلی یا خارجی حکمت عملی میں خلل نہیں پڑا اور نہ ''ارتھ شاستر'' میں ہی اس قسم کے خلل کا کوئی تصور کیا گیا ہے خواہ شاہی محل میں کچھ بھی ہوتا رہے۔ ریاست کی شیرازہ بندی اس قدر خوبی سے کی گئی تھی کہ اس طرح کا کوئی امکان ہی نہیں تھا۔ ''ارتھ شاستر'' گیارہواں دفتر (جو ہم تک پہنچتے پہنچتے مختصر ہو کر رہ گیا ہے) ان آزاد طاقت ور،

غذا پیدا کرنے والے مسلح قبائل کو با قاعدہ طور پر منتشر کر دینے کے طریقوں پر مشتمل ہے جو ابھی تک انحطاط زدہ ہو کر مطلق العنان بادشاہتوں میں تبدیل نہیں ہوئے تھے۔ اس کی خاص تکنیک یہ تھی کہ ان کو اندر کی طرف سے پارہ پارہ کرنے کے لیے نرم کیا جائے اور قبائلیوں کو ایک ایسے طبقاتی سماج کے اراکین میں تبدیل کیا جائے جس کی بنیاد ذاتی شخصی ملکیت پر ہو۔ اس لیے قبیلے کے سرداروں اور سب سے زیادہ سرگرم قبائلی عناصر کو نقد روپیہ کی رشوت، انتہائی تیز شرابوں کی وافر فراہمی یا ذاتی حرص و آز کی ہمت افزائی کے ذریعہ بگاڑا جائے۔ جاسوسوں، خفیہ کارندوں، برہمنوں اور جوتشیوں، ظاہراً اچھے خاندان کی عورتوں، رقاصاؤں، اداکاراؤں، مغنیوں اور طوائفوں کے ذریعے ان میں اختلافات کے بیج بوئے جائیں۔ قبیلے کے بزرگوں کی اس بات کے لیے حوصلہ افزائی کی جائے کہ وہ عام قبائلی دستر خوان (''ایک پاترم'') پر کھانا نہ کھائیں اور اپنے سے کم تر لوگوں میں شادی بیاہ نہ کریں اور ان کم تر لوگوں کو اس بات پر اکسایا جائے کہ وہ مشترکہ طور پر کھانا کھانے اور باہمی شادی بیاہ پر اصرار کریں۔ قبیلے کے اندر لوگوں کے تسلیم شدہ مرتبے کو ہر طرح کے اندرونی اشتعال کے ذریعہ درہم برہم کرنا تھا۔ نوجوانوں کو جنہیں رواج کے مطابق قبائلی زمین اور محصول کا کم حصہ ملتا تھا شاہی کارندے ورغلا سکتے تھے کہ وہ اپنے کم حصے پر اعتراض کریں۔ گھات لگا کر قبائلیوں کو قتل کرنے یا زہر دے کر مارنے (جس کے لیے قبیلے میں مقتولین کے معروف حریفوں پر الزام لگایا جائے) اور ایسی افواہیں پھیلانے سے کہ سرداروں کو دشمن نے رشوت دی ہے باہمی کھلم کھلا تصادم پیدا کرنے میں مدد مل سکتی تھی۔ یہ سب کچھ ہو جائے تو پھر ''ارتھ شاستر'' کی ریاست کے راجہ کا یہ کام ہوگا کہ مسلح طاقت کے ذریعہ اس معاملہ میں مداخلت کرے۔ قبیلے کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے جائیں۔ قبائلوں کو پانچ سے دس گھرانوں تک کی جماعتوں میں جلا وطن کر کے دور دراز سرزمینوں پر آباد کیا جائے۔ ایک دوسرے سے اس قدر دور کہ وہ میدان جنگ میں متحد ہو کر محاذ آرائی کرنے کے قابل ہی نہ رہیں۔ جن قبیلوں کے واقعی نام دیے گئے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ ایک تو کمبوج اور سوراشٹر کے کشتری جو ہتھیار بھی استعمال کرتے تھے اور زراعت اور تجارت بھی کرتے تھے۔ دوسرے وہ جو محض چندسری حکومتوں کے (جنگ پیشہ) کشتری اراکین کی حیثیت سے زندگی بسر کرتے تھے (اور اس سے چھوٹے پیشوں کو قبول نہیں کرتے تھے) مثلاً لچھوی، ورجی، مل، مدر، ککر، کرو، پنجابی اور دوسرے۔ لچھوی اور ورجی لوگوں کو ایک قبیلہ کی حیثیت سے اجیت شترو پہلے ہی ختم کر چکا تھا لیکن ان کی نسل ختم نہیں کی تھی۔

شکل نمبر 11: موریان سے پہلے مگدھ کے آخری راجہ مہاپدم چند کے چاندی کے ٹھپے کے نشان والے سکے۔ اس کے سر اس بات کا سہرا ہے کہ اس نے آزاد آسویائی قبائل کو جن میں غالباً کورو بھی شامل تھی قطعی طور پر تباہ کر دیا تھا تقریباً 350 ق۔م

نیپال میں کچھ کتبوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نام تقریباً ایک ہزار سال تک زندہ رہا۔ گپت خاندان کے راجہ چندر گپت اول کو جو چوتھی صدی عیسوی میں ہوا ہے اپنی خاندانی وجاہت کا سب سے بڑا یہی دعویٰ تھا کہ اس کی شادی لچھوی ''شہزادی'' کمار دیوی سے ہوئی۔ برہمنی پرانوں کی ایک تلخ سطر میں اس بات پر ماتم کیا گیا ہے کہ مگدھ کے شہنشاہ مہاپدم نند نے تمام کشتریوں کو ختم کر دیا اور کوئی بھی ایسا باقی نہ بچا جسے کشتری کے نام سے پکارا جا سکے۔ یہ اشارہ صرف کروؤں، ہنچالوں اور مشرقی پنجاب کے نئے ویدک عہد کے قبائل کی طرف ہی ہو سکتا ہے جن کے متعلق روایت و شاعری کے علاوہ اور کہیں بھی پھر کچھ نہیں سنا گیا۔ باقی کام زیادہ تر سکندر نے پورا کر دیا۔ مدر اور کمبوج قبیلوں کا کوئی براہ راست رابطہ مگدھ ریاست کے ساتھ چانکیہ کے زمانے تک نہیں پیدا ہوا۔ لیکن اس نے ٹیکسلا کے ایک سرحدی برہمن کی حیثیت سے ان کو بہت قریب سے ضرور دیکھا ہوگا۔ اس طرح یہ کتاب طویل زمانے کے قائم شدہ اصولوں کا ایک ماحصل پیش کرتی ہے جن کو تازہ ترین زمانے تک مکمل کر کے ان عملی طریقوں کی بنیاد پر قائم کیا گیا جن کو فی الواقع استعمال کیا جا سکے۔ جیسا کہ اجیت شترو کے برہمن وزیر وسکار نے قدیم لچھویوں کے خلاف خیال کیا۔ اگرچہ بے پناہ اور نا قابل مزاحمت موریہ فوج میدان جنگ میں کسی بھی مخالف کو پیوند خاک کر سکتی تھی تاہم ابتدائی مگدھ راجاؤں نے محسوس کر لیا تھا کہ محتاط اور چوکنا رہنے میں جانی و مالی خرچ کم پڑے گا، جہاں تک بقیہ کا تعلق ہے خانہ بدوش گلہ بان قبائلی جو مستقل طور پر زمین کے مالک نہیں تھے اور نہ تو زراعت کا کام کرتے تھے نہ اتنے مسلح تھے کہ ایک فوجی خطرہ بن سکتے حسبِ سابق زندگی گزارتے

رہے۔ میگستھنیز بیان کرتا ہے کہ یہ چوپانی لوگ تیسری صدی ق۔م میں ہندوستانی آبادی کے سات بڑے طبقوں میں سے ایک تھے۔ ''ارتھ شاستر'' کے بعض طریقے جن میں تیز شراب اور زہر شامل ہے ممالک متحدہ امریکہ میں سرخ فام قدیم باشندوں کے خلاف اسی قسم کے مقاصد کے لیے استعمال کیے گئے تھے جیسے کہ قدیم مگدھ میں۔

انتظامِ مملکت:

ان لوگوں کو ''ارتھ شاستر'' ضرور عجیب اور غیر حقیقی نظر آئے گا جو ہندوستانی دیہی علاقہ کا وہی تصور رکھتے ہیں جیسا کہ یہ بعد کے زمانے میں نظر آتا تھا۔ نظم و نسق کی اکائی ''جن پد'' تھا، جس کا ترجمہ آج کل ضلع کیا جا سکتا ہے۔ اس کے اصل معنی ''قبیلے کا مرکز'' اب درست نہیں رہے تھے قبائلی آبادکار بیشتر ایک وسیع تر دیہاتی آبادی میں جذب ہو چکے تھے۔ ضلع ایک دوسرے سے ملے ہوئے نہیں تھے بلکہ بڑے بڑے جنگل ان کے بیچ میں تھے۔ ان جنگلوں میں غذا جمع کرنے والے ''آٹوک'' وحشی رہتے تھے۔ ایک ہی ''جن پد'' کے دیہات کے درمیان کا جنگل ایندھن، لکڑی، سوکھی گھاس، شکار، خوردنی پیداوار، اور چراگاہ مہیا کرتا تھا لیکن عموماً خطرناک انسانوں سے پاک و صاف رہتا تھا۔ ہر ''جن پد'' کی سرحدوں پر حملے کے خلاف سخت حفاظتی انتظام رہتا تھا خواہ وحشیوں کا دھاوا ہو یا غیر ملکی حملہ۔ وحشیوں کی نقل و حرکت اور ان کے ارادوں کا پتہ خاص کارندوں کی جاسوسی سے لگایا جاتا تھا جو کہ بالعموم سادھوؤں کے بھیس میں ہوتے تھے۔ اگر وہ بہت زیادہ طاقتور ہوتے لیکن اس قابل ہوتے کہ ان کو غذائی پیداوار کا کام کرنے والوں میں تبدیل کیا جا سکے تو ان کو ''ارتھ شاستر'' کے آخری دفتر میں بیان کردہ طریقوں سے تخریب کا نشانہ بنایا جا سکتا تھا۔ تیسری صدی ق۔م تک ان غیر ملحق و غیر مربوط ''جن پدوں'' کی سرحدیں سلطنت کی اندرونی سرحدیں تھیں اور یہ بھی اتنی ہی اہم تھیں جتنی دوسری سلطنتوں کے ساتھ ملی ہوئی سرحدیں۔ ''جن پدوں'' کے درمیان تجارتی قافلوں کو ان مقامات پر درآمد و برآمد کا محصول دینا پڑتا تھا جہاں وہ کسی ''جن پد میں داخل ہوتے یا اس سے باہر نکلتے تھے۔ ہر شخص کو جن پد کی سرحد کو پار کرتے وقت ایک سرکاری واجبی مہر شدہ پروانہ دکھانا پڑتا تھا جو کہ اہم وجوہ کی بنا پر ہی اور بڑی بھاری فیس دینے پر ملتا تھا۔ بلند مرتبہ وزیر او مقامی بورڈ کے افسران اسی جن پد کے رہنے والے ہوتے تھے جس کا وہ انتظام کرتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبھی کبھی ایک اعلیٰ حاکم ایک اجنبی بھی ہو سکتا تھا مثلاً

چندر گپت موریہ کے ماتحت ایرانی تشاسپھا۔ لیکن تیزی کے ساتھ ہندوستانی بننے والے غیر ملکوں کے ایک طویل خاندان نے گرنار کے مقام پر اسی عہدے پر کام کیا شاید اس لیے کہ اس علاقہ میں ایرانیوں کی ایک طاقتور بستی تھی۔

ہر ایک ''جن پد'' کا نظم و نسق ایسا ہی ہوتا تھا جیسا کہ دوسرے کا۔ ان کے اعلیٰ ترین عہدیدار راجہ کے وزیر کا منصب رکھتے تھے۔ ان سے ٹھیک نیچے کے افسر بورڈوں کے ممبر ہوتے تھے۔ (یونانیوں نے ان بورڈوں کو ''مہوکھیاہ'' لکھا ہے) اعلیٰ ترین ملازمتوں کے لیے لوگوں کو بڑی احتیاط سے چنا جاتا تھا اور ذہانت، دیانت داری، حوصلہ، وفاداری اور رویہ، عورتوں، اخلاق عیوب اور جاہ طلبی کے سلسلے میں ان کی کمزوریوں کی جانچ خفیہ ترغیب دینے والوں کے ذریعہ لالچ دلا کر کی جاتی تھی۔ ہر شخص کے محاسن و عیوب ایک رجسٹر میں درج کیے جاتے تھے۔ پورے دورِ ملازمت میں ہر ملازم پر جاسوسوں کی نظر رہتی تھی۔ جاسوس لوگ اہل حیثیت اہلِ زہد و ریاضت یا معمولی شہری کا بھیس بدل کر عوام کی رائے معلوم کرتے اور بوقتِ ضرورت اسے کسی خاص شکل میں ڈھالنے کے لیے مدد بھی کرتے۔ یہ ایسی ہی چیز تھی جیسے آج کل بعض ممالک میں اخبارات کی طرف سے رائے عامہ معلوم کرنے اور مدیرانہ مہمات کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ نیچے درجے کے سرکاری عہدیداروں کا سلسلہ ہر ایک گاؤں کے یا قصبہ کے ہر ایک محلے کے فرد نویس تک جاتا تھا۔ اس طرح کے ہر ''محافظ'' (گوپ) کو پیدائش، اموات اور اپنے علاقہ میں آنے والے یا علاقے سے باہر جانے والے ہر شخص کی نقل و حرکت کا پورا ریکارڈ رکھنا پڑتا تھا۔ اجنبیوں اور مہمانوں بھولے بھٹکے مسافروں، تاجروں اور کسی شخص کی دولت میں اچانک اضافہ ہو جائے یا اس کے مشتبہ طرزِ عمل اختیار کرنے کے متعلق فوراً رپورٹ کرنی اور اس پر گہری نظر رکھنی لازم تھی۔ ہر تجارتی کارواں میں جاسوس موجود ہوتے تھے۔ راجہ کو ہر بات کی خبر رہتی تھی۔ شاہی کارندوں کی نظر سے کوئی بات چھپ نہیں سکتی تھی۔ کوئی دلچسپ یا اہم خبر ہوتی تو فوراً پیغامبر یا پیغام رساں کبوتر کے ذریعے صدر مقام تک پہنچا دی جاتی اور متعلقہ افسر تک اسی ذریعہ سے احکام پہنچا دیے جاتے۔

''جن پد'' کی اراضی دو واضح زمروں میں تقسیم تھی ایک تو وہ زمینیں جو ''راشٹر'' ٹیکس ادا کرتی تھیں اور دوسری وہ جو ''ستا'' اراضیات کہلاتی تھیں اور جو براہِ راست حکومت کی نگرانی میں آباد ہوتی اور زیر کاشت آتی تھیں۔ اوّل الذکر وہ تھیں جو آریائی قبائل کی آبادیوں سے ترقی پذیر ہوئی تھیں۔ عام طور پر ان کا اپنا چھوٹا سا شہر صدر مقام ہوتا تھا جس کو گرد و نواح کی مزروعہ زمینیں ضروری

پیداوار فراہم کرتی تھیں۔ یہاں روایتی طریقوں پر نظم ونسق چلنے دیا جاتا تھا۔ بشرطیکہ کسی عمل سے راجہ کی طاقت کو خطرہ نہ ہو ان ''راشٹریہ'' اکائیوں میں وہ ''آزاد شہر'' شامل تھے جن کا تذکرہ یونانیوں نے کیا ہے کیونکہ انہوں نے ''آزاد شہروں'' کو ارسطو کی آزاد ریاستوں سے تعبیر کیا جن پر عدیدیہ کے اراکین عوام کی مرضی سے حکومت کرتے تھے۔ ان میں سے بعض شہر جو موریہ وفاقی قیادت کے تحت تھے خود اپنے سکے جاری کرتے تھے جن پر مرکزی خزانے کا ٹکسالی نشان ہوتا تھا لیکن شاہی اقتدار کے ''نشان چکر'' کی جگہ جو شاہی سکوں پر ہوتا تھا چھوٹی چھوٹی انسانی شکلیں یا ایک ڈھال اور تیر بنا دیے جاتے تھے۔ ''راشٹر ٹیکس'' بھی سابق روایات کی بنیاد پر ہوتے تھے اگرچہ اب ان کو راجہ کا ایک خاص وزیر وصول کرتا تھا۔ کچھ گاؤں سب ٹیکسوں کے بدلے میں ایک واحد اجتماعی ٹیکس ادا کرتے تھے جس میں ہر آدمی کا حصہ وہاں کے باشندے خود آپس میں طے کر لیتے تھے۔ خاص ٹیکس فصل کا چھٹا حصہ تھا۔

شکل 12: چاندی کے قبائلی سکے جنہیں ان لوگوں نے بنایا جن کا کوئی قریبی راجہ نہیں تھا اگرچہ یہاں وہ دوسرے موریہ شہنشاہ بندرسار کے زیر اقتدار تھے (جس نے سلیکوں نکاٹر کو شکست دی تھی) اس طرح کے سکے ان ہندوستانی آزاد شہروں کے وجود سے مطابقت رکھتے ہیں جن کا تذکرہ میگستھنیز نے کیا ہے)

''فوجی راتب'' کا ٹیکس ان قبائلی محاصل کی جگہ پر وصول کیا جاتا تھا جو پہلے زمانے میں مقامی رنگروٹوں کے مصارف کے لیے ادا کئے جاتے تھے۔ قبائلی یگیہ کے موقع پر راجہ کو روایتی تحائف دینے کی رسم سے ''بلی'' کی رسم نکلی اسی طرح سردار قبیلہ کو لڑکے کی پیدائش۔ عام سبھا کے اجلاس وغیرہ کے موقعوں پر جو نذرانے پیش کرنے کی قدیم رسم تھی اس سے کچھ اور ٹیکس وجود میں آئے۔ قبائلی سردار اور (رضا کار مگر مشق یافتہ) قبائلی فوج کا وجود زیادہ تر غائب ہو چکا تھا لیکن نئی ریاست پھر بھی ہر پرانے ٹیکس کو باقاعدہ وصول کرتی تھی۔ ریاست باغات پر ایک ٹیکس لگاتی تھی اور ایک برائے نام ٹیکس جانوروں کے گلوں سے فصلوں کے مفروضہ نقصان کا معاوضہ دینے کے

لیے وصول کرتی تھی۔ ایک محصول ریاست کے خرچ پر بنائی گئی آبی تعمیرات (بند نہریں اور آبی ذخائر) کے لیے بھی وصول کیا جاتا تھا۔ ان میں سے بعض ٹیکسوں کی تصدیق کتبوں سے ہوتی ہے مثلاً اشوک نے لمنی کے گاؤں کو ''بلی'' کے ٹیکس سے آزاد کر دیا اور فصل کے ٹیکس کو 1/6 سے کم کر کے 1/8 کر دیا (کیونکہ بدھ یہاں پیدا ہوا تھا)۔ جاگیرداری دور میں ذاتی تحائف وغیرہ پھر نمودار ہو گئے یا جاگیردار کے خصوصی حقوق کی شکل میں جاری رہے۔

''ستا'' ارضیات میں صورتحال بالکل مختلف تھی۔ بہت جلد ہی یہ مزروعہ علاقہ کا اتنا بڑا حصہ بن گئیں کہ یونانی سیاحوں نے (جو پٹنہ تک لازمی طور پر گنگا کے راستے سے گئے ہوں گے نہ کہ ''اتراپتھ'' کے بہ تدریج ویران شدہ بری راستے سے) یہ یقین کر لیا کہ ساری زمین ہندوستانی راجہ کی ہے۔ ''ارتھ شاستر کے راجہ نے بنجر زمینوں کی براہ راست آباد کاری کے کام کو بڑے شدومد کے ساتھ آگے بڑھایا خواہ پہلے کی صاف کردہ زمینیں جو دوبارہ جنگلوں یا کچی مٹی کے قطعات میں تبدیل ہو چکی تھیں از سرِ نو صاف کرنی پڑیں۔ ان کے آباد کار ''جن پد'' سے باہر کے لوگ بھی ہو سکتے تھے جن کو آباد ہونے کے لیے خاص ترغیبات دی جاتی تھیں یا شودروں کے وہ خاندان ہو سکتے تھے جو راجہ کے اپنے علاقوں سے زبردستی نکال کر لائے جاتے تھے۔ یہ شودر خاندان یا تو کسی شہر کے گندے و پر ہجوم حصے کے رہنے والے ہوتے تھے یا حد سے زیادہ آبادی والے دیہات کے۔ ہمیں معلوم ہے کہ کچھ لوگوں کو نئے تسخیر کردہ علاقوں سے زبردستی لے جا کر ان بنجر زمینوں پر دوبارہ بسایا گیا کیونکہ اشوک نے بالکل واضح فعل (''اپواہ'') کلنگ کی مہم کے نتائج بیان کرنے کے لیے استعمال کیا ہے۔ لیکن یہ دیہاتی لوگ غلام نہیں تھے اور بیگاری بھی نہیں تھے بلکہ آزاد آباد کار تھے۔ ان پر صرف ایسے طرزِ عمل کی پابندی تھی جس سے مالگذاری کا نقصان ہو۔ نئے دیہات کے لیے ضروری تھا کہ ایک دوسرے سے کوئی تین میل دور ہوں اور دیہات کی واضح درمیانی حدود کی بڑی احتیاط سے نشاندہی کی جائے خواہ ساری زمین صاف ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ آبادی کی اکائی ایک سو سے پانچ سو شودر زمانی (''کرشک'') کنبوں کا ایک گاؤں ہوتی تھی اور ان کی جماعت بندی اس طرح ہوتی تھی کہ دیہات ایک دوسرے کی حفاظت کر سکتے تھے۔ ہر ایک دس دو سو چار سو اور آٹھ سو دیہات کے مجموعوں کے لیے انتظامیہ کے صدر مقامات ہوتے تھے جہاں غالباً فوج بھی رہتی تھی۔ ہو سکتا ہے کہ ششوپال گڑھ اسی قسم کے ایک قصبے کے طور پر قائم ہوا۔ اس کی تفاصیل کو ارتھ شاستر سے مقابلہ کر کے ابھی جانچنا باقی ہے لیکن محکمہ آثار قدیمہ کے مطابق اس کا زمانہ تیسری صدی قبل مسیح ہے۔

ہر شاہی گاؤں میں زمین صرف زندگی بھر کے لیے ہی پٹے دار کو دی جاتی تھی لیکن اگر پٹے دار نے ہی پہلے پہل اس زمین کو صاف کیا ہے تو اس کے بعد اسی کا دوبارہ پٹہ نہیں کیا جاتا تھا بلکہ یہ زمین اس کے ورثا کے قبضہ میں چلی جاتی تھی بشرطیکہ اس پر مناسب طریقہ سے کاشت کی گئی ہو جس کے نام زمین ہوتی وہ اسے بغیر خصوصی اجازت کسی اور کے نام منتقل نہیں کر سکتا تھا۔ کاشت نہ کرنے کی صورت میں زمین کسی دوسرے کے نام پر منتقل ہو سکتی تھی۔ ''ستا'' زمینوں کے ٹیکس معاف کئے جا سکتے تھے اگر زمین کی صفائی اور آبادکاری نئی ہو یا کوئی مصیبت کا سامنا ہو۔ بصورت دیگر یہ ٹیکس ''راشٹر'' زمینوں کے ٹیکسوں سے بہت زیادہ ہوتے تھے۔ کم سے کم ٹیکس فصل کا 1/5 ہوتا تھا لیکن اگر زمین کی آب پاشی سرکار کی طرف سے ہوتی ہو تو 1/3 تک بھی وصول کیا جاتا تھا۔ لکڑی جنگل کی پیداوار، مچھلی، شکار اور ہاتھی ریاست کے لیے وقف تھے۔ ہاتھیوں والے جنگلوں کو صاف نہیں کیا جاتا تھا۔ اگر کسی شخص پر ہاتھی کو مارنے کا الزام ثابت ہو جائے تو اسے موت کی سزا دی جاتی تھی۔ ہاتھی فوج کا جزو لاینفک تھا نہ صرف لڑائی میں بلکہ بھاری بار برداری، پلوں کی تعمیر اور متفرق بھاری فرائض کے انجام دینے کے لیے بھی۔ اس کے علاوہ یہ ایک وقار کی چیز بھی تھی۔ سرکاری عہدیداروں، بیطاریوں اور ڈاکٹروں، ریاست کے پیغامبروں اور اسی قسم کے دوسرے لوگوں کو ملازمت کے زمانے تک ''ستا'' زمین دی جا سکتی تھی لیکن انہیں حقوقِ ملکیت حاصل نہیں ہوتے تھے اور وہ اس قطعہ زمین کو رہن بھی نہیں رکھ سکتے تھے۔ اگر کوئی ایسی زمین خالی ہو جائے جو ایک طویل عرصہ تک زیر کاشت رہی ہے تو (اس خاص ''جنِ پد'' سے متعلق) وزیر اراضیات شاہی براہ راست اس زمین کی کاشت ''اجرتی مزدوروں اور تعزیری غلاموں کے ذریعہ کراتا تھا جن کو یہ رعایت دی جاتی تھی کہ اس طرح محنت کرنے سے وہ اپنی سزا کی معیاد یا جرمانہ کی رقم سے مؤخرالذکر نجات حاصل کر سکتے ہیں۔ بڑے پیمانے پر غلام مزدوری کا وجود نہ تھا لیکن تعزیری غلام البتہ مقررہ میعادِ سزا کے لیے بیچے جا سکتے تھے۔ غیر مزروعہ زمینیں بھی نصف پر ان لوگوں کو دی جا سکتی تھیں جو اپنی جسمانی محنت کے سوا اور کچھ نہیں پیش کر سکتے تھے۔ بیج منہا کر لیا جاتا اور پٹہ داروں کی عورتوں کو وہ اناج پیسنا پڑتا تھا جو کہ ریاست اپنے حصے کے طور پر وصول کرتی تھی۔ یہ ظاہر ہے کہ ایسی صورتوں میں ریاست کے نمائندے اوزاروں اور بیلوں تک کا انتظام کر دیتے تھے۔ ضمناً فصلوں میں یہ نصف شرکت کا طریقہ پورے جاگیردارانہ عہد کے دوران بہار میں قائم رہا اور انگریزوں نے بھی اسے جہاں اس کا رواج تھا وہاں زمیندار کے خصوصی حق کے طور پر تسلیم کر لیا۔ اس رواج کے باقی رہنے سے ایک بار پھر لوگوں نے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ ہندوستان میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تھی لیکن

ایسا سوچتے ہوئے وہ اس چیز کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ موریائی عہد میں یا اس سے قبل ریاست اور کسان کے بیچ میں کوئی جاگیردارانہ قسم کے درمیانی لوگ نہیں تھے۔ تقریباً وہ واحد رعایت جو ''ستا'' ارضیات میں دی جاتی تھی وہ سپاہیوں یا سابق سپاہیوں کے لیے ہوتی تھی۔ یہ لوگ اگر ریاست کو فصل کے پانچویں حصے کی ادائیگی پر بھی زمین نہیں لے سکتے تھے تو ان کو آسان تر شرائط عطا کی جاتی تھیں۔ اس طرح کے لوگ جاگیرداری دور میں بھی مراعات یافتہ رہے اور انجام کار ان کا ایک خاص طبقہ بن گیا جو فوج کے لیے رنگروٹ مہیا کرتا تھا۔

راجہ یتیموں، بوڑھوں، کمزوروں، بیواؤں اور حاملہ عورتوں کی نگہداشت کرتا تھا اگر ان کی کفالت اور حفاظت کرنے والا کوئی اور نہ ہوتا تھا۔ اس طرح کی حفاظت اس دیکھ بھال کے مقابلہ میں جو ایک باپ اپنے بچوں کی کرتا ہے اس نگرانی سے زیادہ مشابہ ہوتی تھی جو کہ مویشیوں کا مالک اپنے مویشیوں کی کرتا ہے۔ ''ستا'' گاؤں میں کسی طرح کے اجتماع کی اجازت نہیں تھی سوائے ایک ایسے اجتماع کے جو رشتہ داروں کا (سجاتا) ہو بشرطیکہ ایسے خاندانوں کا کوئی وجود کہیں باقی رہا ہو۔ یا پھر ایسے اجتماع جو ضروری تعمیراتِ عامہ (پشتوں، نالوں نالیوں وغیرہ) کے لیے ہوں جو شخص مناسب وقت پر قومی محنت کے کاموں کے لیے محنت یا بیل بہم نہیں پہنچاتا تھا اس پر جرمانہ کیا جاتا تھا۔ بصورت دیگر کسی مزدوروں کی انجمن یا تاجروں کی برادری اور نئے مذہبوں کے کسی بھی مبلغ یا پیر و مرشد کو کسی شاہی گاؤں میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی جاتی تھی زیادہ سے زیادہ ایک غیر مبلغ سادھو وہاں سے گزر سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ''ستا'' گاؤں کا بدھ یا جین کہانیوں میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ بدھ اور مہاویر ''راشٹر'' یا قبائلی ملکیت اراضی کے زمانے میں ہوئے ہیں اور ان کے پیروکاروں کو شاہی اراضیات پر جانے کی اجازت اشوک سے قبل کی ان درمیانی صدیوں میں نہیں تھی جب کہ ریاست کے براہ راست استحصال کا نظام اپنے طاقت ور منتہائے عروج کو پہنچ گیا تھا۔ ''ستا'' گاؤں کا کوئی باشندہ ''سنیاسی'' (پریوراجک) نہیں بن سکتا تھا جب تک کہ وہ پہلے اپنے متوسلین کی کفالت کا انتظام نہ کرے اور اپنی ساری املاک کو تقسیم نہ کر دے۔ ایک عورت کسی طرح بھی ایک تائب زندگی اختیار نہیں کر سکتی۔ کوئی کسان ٹیکس دینے والے گاؤں کو چھوڑ کر ٹیکس سے بری گاؤں میں جا کر آباد نہیں ہو سکتا تھا خواہ وہ ''راشٹر'' قسم کا ہو، بنجر اراضیات پر واقع درختوں کے ان (بہت تھوڑے) کنجوں میں سے ہو جو آشرم کے طور پر برہمنوں کو اپنی معاش اور مطالعے کے لیے بغیر ٹیکس عطا کر دیے جاتے تھے۔ کسی قسم کے بھاٹ، رقاص، نقال، چار بیت، گانے والے، خانہ بدوش گویے یا کسی اور قسم کا سامانِ تفریح مہیا کرنے والے کسی شاہی گاؤں میں داخل نہیں ہو

سکتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ گاؤں میں کوئی ایسی عمارت بھی تعمیر نہیں ہو سکتی تھی جو پبلک جلسوں، ڈراموں اور کھیلوں کے لیے موزوں ہو۔ چانکیہ لکھتا ہے "دیہات کی بے بسی اور اپنے کھیتوں کے کام میں دیہاتیوں کی یکسر مصروفیت سے شاہی خزانے کے محاصل اور جبری مزدوری ("وشٹی") اناج، تیل، اور دوسری سیال پیداوار کی فراہمی میں اضافہ ہوتا ہے"۔ چوتھی صدی کے یونانی مشاہدوں کو یہ دیکھ کر بڑی حیرت ہوئی کہ یہ دیہاتی ("جور گوئی") اپنے کھیتوں کو بڑی بے حس اور بے اعتنائی سے جوتتے رہتے ہیں جب کہ دو فوجیں ان کی نظروں کے سامنے جم کر لڑتی رہتی ہیں یہ کوئی قابلِ حیرت بات نہیں کیونکہ جنگی قوانین کی رو سے بالکل نہتے شودر کسان کو ذاتی حفاظت کی ضمانت حاصل تھی اور خواہ کوئی بھی جیتے اس کے طریقِ زندگی میں اس سے کوئی فرق نہیں آتا تھا۔ اس چیز کو بھی غیر متغیر مشرق کی ایک خصوصیت قرار دیا گیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ابتدائی ریاستی حکمت عملی نے بلا ارادہ دیہی زندگی کی اس سادہ لوحی و بے حسی کو پرورش کیا تھا۔ جس کی ریاست نے ایسے بے حس گاؤں کی تخلیق کی تھی اس کے فنا ہونے کے بعد بھی وہ صرف باقی ہی نہیں رہا بلکہ اس نے اس ریاست کو تباہ بھی کیا اور ملک پر ایک نہ مٹنے والا نشان چھوڑ گیا۔

تنہا ریاستی زمین کو جنگلوں سے صاف کرنے کا ادارہ نہیں تھا۔ کوئی بھی جماعت زمین کی صفائی کے لیے ایک برادری ("شرمنی") میں منظم ہو کر جنگل میں بذاتِ خود منتقل ہو سکتی تھی اور وہاں عارضی یا مستقل طور پر قابض رہ سکتی تھی۔ اس پر ٹیکس اس حساب سے لگتے تھے کہ وہ مسلمہ "راشٹر" کے علاقے میں رہتے ہیں یا "ستا" علاقے میں۔ دیگر امور میں وہ فی الوقت "جن پد" کی مسلسل وسعت پذیر حدوں سے ہمیشہ باہر ہی رہتے تھے اور اس لیے راجہ کے حلقۂ اختیار سے بھی باہر رہتے تھے۔ اس کے یہ معنی تھے کہ ان کو اسلحہ کی قوت یا براہِ راست گفت و شنید کے ذریعہ جنگلی وحشیوں (اٹوک) سے خود عہدہ برآ ہونا پڑتا تھا۔ یہ دونوں باتیں ممکن تھیں کیونکہ اس پیشہ ورانہ برادری ("شرمنی") کے افراد بالعموم تجارت کرتے تھے اور اکثر سامان سازی بھی۔ مزید برآں کسی مہم کے دوران فوجی خدمت کے لیے یہ لوگ کرایے کے دستے بھی بھیجتے۔ یہ لوگ کس حد تک "آٹوکوں" کو ترقی کے لیے تحریک دیتے تھے یہ محض ایک قیاسی معاملہ ہے۔ لیکن ارتھ شاستر کا یہ دستور تھا کہ "آٹوکوں" کو فوجی مخبروں یا امدادی دستوں کی حیثیت سے اجرت پر بھرتی کیا جاتا تھا جس سے ان کی آئندہ ترقی کی رفتار پر اثر پڑنا لازمی تھا۔

"ارتھ شاستر" میں ہمسایہ راجاؤں کے خلاف جارحیت کی تمام چالبازیوں کا ذکر ہے مثلاً بین المملکتی معاہدے جنگ، زہر، بغاوت خیزی اور اندرونی تخریب۔ وہ عہد نامے جو زبانی ہونے

کے باوجود کسی زمانے میں مقدس تسلیم کیے جاتے تھے اب کسی اور بنا پر نہیں بلکہ اپنی آسانی کے لیے توڑے جا سکتے تھے۔ لیکن جارحیت کا ثمر براہِ راست خراج کا حصول نہ تھا جو کہ عہدِ قدیم میں دوسرے مقامات پر حملوں کا عام مقصد رہا تھا۔ اگر شکست خوردہ راجہ معقول ہوتا (بصورت دیگر وہ باقی ہی نہیں رہ سکتا تھا) تو وہ اپنا پرانا تخت اپنے تمام محاصل اور عہدیداروں کے ساتھ جوں کا توں قائم رکھ سکتا تھا۔ فاتح صرف اپنے اس حق پر اصرار کرتا تھا کہ غیر آباد بنجر اراضیات پر اس کا اقتدار رہے گا جہاں زمین کی صفائی، آبادکاری اور کان کنی کا کام اس کی جانب سے کیا جائے گا۔ اگر ممکن ہو تو یہ حق لڑائی کے بغیر ہی ہمسایہ راجہ سے محض معاہدہ کر کے حاصل کیا جاتا تھا۔ پانچویں اور چوتھی صدی کا مگدھ ہی وہ واحد ریاست تھی جہاں سیاسی معیشت کو ایک باقاعدہ علم سمجھا جاتا تھا۔ دوسرے راجے ٹیکسوں سے اپنی رعایا کو کھا جاتے تھے لیکن "ارتھ شاستر" کا راجہ براہِ راست شاہی آمدنی کے ذرائع جمع کر کے اس چیز سے پرہیز کرتا تھا۔ یونانی بیان کرتے ہیں کہ ہندوستانی پنجاب کے ہندوستانی لوگ خام دھاتوں کو صاف کرنے کا علم اور حرفیات نہیں جانتے تھے اور آب پاشی کرنے کے رہٹ سے بھی ناواقف تھے۔ اس زمانے کے مگدھ پر غیر ملکی تنقید (جواب باقی نہیں رہی) اس طرح کی ملامت سے ملوث نہیں ہو سکتی تھی۔ "ارتھ شاستر" کی ریاست میں کان کنی اور ہر طرح کی آب پاشی نہایت اعلیٰ سطح تک ترقی کر چکی تھی جس کی خاص وجہ یہ تھی کہ "ستا" اراضیات جو براہِ راست راجہ کے تحت ہوتی تھیں ان کا استحصال زیادہ سے زیادہ منفعت کے لیے کیا جاتا تھا۔

موریہ خاندان کے بعد روایتی خاص ٹیکس فصل میں سے شاہی حصہ 1/6 تھا اگرچہ اس تبدیلی کے صحیح زمانے کا علم نہیں ہے۔ "راشٹر" اور "ستا" زمینوں کا فرق بڑی تیزی سے ختم ہو گیا۔ اوّل الذکر کے معنی "ملک" یا "قوم" کے ہو گئے۔ ریاست "راشٹر" کی شرح پر لگان لیتی رہی خواہ وہ زمین کے کسان مالک سے لیتی یا درمیانی لوگوں کے ایک نئے طبقہ یعنی زمینداروں سے وصول کرتی۔ بعد کی صورت میں کسان اسامی "ستا" کی شرح سے ادائیگی کرتا یا بعض اوقات نصف شرح پر بھی۔ اس ادائیگی اور سرکاری چھٹے حصے کا جو فرق ہوتا وہ زمین کے مالک کا حصہ ہوتا۔ اس نظام کی جڑیں تو موریائی عہد میں ہی قائم ہوئی تھیں لیکن بعد کے ریاستی نظام کی بنیاد درمیانی مالکان اراضی کا نیا طبقہ تھا جس کی ساخت تو یکساں نہیں تھی لیکن اس کے حقوق عملی طور پر صاف صاف تسلیم کیے جا چکے تھے اور اس کے اراکین پر اس ریاست کی امداد کرنے کی خاص ذمہ داریاں تھیں جو کہ اب ان کی اپنی ریاست بن چکی تھی اگرچہ بظاہر یہ وہی مطلق العنان بادشاہت تھی۔

ریاست اور مال کی پیداوار:

''ارتھ شاستر'' کی ریاست ایک اور قابل ذکر خصوصیت میں عہدِ قدیم کی کسی بھی ہندوستانی یا کہیں اور کی ریاست سے مختلف تھی اور وہ خصوصیت یہ تھی کہ یہ ریاست بڑے پیمانے پر اجناس کی پیداوار کرتی تھی۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ریاست کی بیشتر آمدنی ''ستا'' زمینوں سے تھی جو ریاست کے گودام میں پیداوار کا چوتھائی یا اس سے زیادہ داخل کرتی تھیں۔ راشٹر ٹیکس اگرچہ کم تھے لیکن جنس کی شکل میں وصول کیے جاتے تھے۔ اناج کے قابل استعمال ہونے سے پہلے یہ ضروری ہوتا تھا کہ اس کا بھوسہ اتار کر صاف کیا جائے اور شاید اسی کا آٹا پیسا جائے۔ اسی طرح کھانے والا تیل نکالنے کے لیے تیل کے بیجوں کو دبانا، روئی کو دھنا اور اس سے سوت کاتنا، اون کو قسم وار تقسیم کر کے صاف کرنا اور شاید کمبل تیار کرنا، لکڑی کو چیرنا اور رندہ لگا کر تختے اور شہتیر بنانا پڑتا تھا وغیرہ وغیرہ یہ سارا کام سرکاری گوداموں کا ناظم سرکاری نگرانی میں زیادہ مقامی مزدوروں (مرد اور عورتوں دونوں) سے کراتا تھا جن کو عارضی طور پر اس موسم میں کام پر لگا دیا جاتا تھا جب زرعی کام ڈھیلا پڑ جاتا تھا۔ ان کو خوراک کے علاوہ معمولی ماہانہ مزدوری ملتی تھی۔ ''ارتھ شاستر'' میں ان تمام کاموں کے پورے سلسلے کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہر قسم کا خام مال تیاری کے ہر مرحلہ میں فطری طور پر کتنا گھٹ جاتا ہے۔ اہل اور کارگزار مزدور اوسطاً کتنا مال تیار کر سکتے ہیں۔ تیار شدہ مال کا آخری وزن یا اس کی پیمائش کتنی ہونی چاہیے اور اسی طرح قدم بقدم پورا حال قلم بند کیا گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم فن ملکداری کی کوئی کتاب نہیں بلکہ کسی کارخانہ کا ایک پیداواری قواعد نامہ پڑھ رہے ہیں۔ اس طرح کے نظام میں جہاں ہر چیز متعین و منضبط تھی دھوکا اور بے ایمانی کرنا لازمی طور پر بہت دشوار رہا ہوگا۔ ریاست کے نااہل ملازم کی غفلت کی وجہ سے سرکاری آمدنی کو جو نقصان ہوتا تھا اسی کی نسبت سے اس پر جرمانہ کیا جاتا تھا اور اس کے برعکس ان مستعد ملازموں کو انعام دیا جاتا تھا جو میزانیہ میں غیر مذکورہ نئے ذرائعِ آمدنی دریافت کر کے یا کفایت شعاری کی نئی صورتیں اور مال کی تیاری کے زیادہ کامیاب طریقے معلوم کر کے تخمینہ سے زیادہ آمدنی کر کے دکھاتے تھے۔ اس کے علاوہ ریاست کے مال گودام میزانیہ بنانے کے لیے بہت اہم تھے اور ان سب میں ''باراں پیا'' لگے ہوئے تھے جن کے اندراجات مالیانہ کے تخمینوں کے لیے اراضی کی وجہ بندی کرنے میں مدد کرتے تھے۔ تیار شدہ مال فروخت کر دیا جاتا تھا۔ بہت

سا ریاستی ملازمت کی دوسری شاخوں مثلاً فوج کو چلایا جاتا تھا۔ لیکن اس کا انتقال قیمتاً پورے حساب کتاب سے ہوتا تھا۔ ریاست اپنے سپاہیوں کو بہت اچھی تنخواہ دیتی تھی لیکن تنخواہ کا زیادہ سے زیادہ ممکن حصہ ایک فوجی مہم کے دوران اس طرح واپس لے لیا جاتا تھا کہ ریاست کے تنخواہ دار کارندے تاجروں کا بھیس بدل کر لشکر گاہ میں دگنی قیمت پر سامان بیچتے تھے اور زیادہ قیمت کو خزانے میں جمع کر دیتے تھے۔ ہر سرکاری ملازم کو تنخواہ نقد ملتی تھی۔ تنخواہوں کی شرح جو پوری تفصیل سے دی گئی ہے کافی شاندار ہے۔ سب سے زیادہ تنخواہ 48000 ''پن'' سالانہ تھی جو راجہ کے اعلیٰ پروہت، مجلسِ مشاورت کے اعلیٰ رکن، پٹ رانی، راجہ کی والدہ، ولی عہد اور سپہ سالار اعلیٰ کو ملتی تھی۔ سب سے کم ساٹھ ''پن'' سالانہ ادنیٰ درجے کی خدمت گاری اور مشقت کے لیے تھی جس کی ضرورت لشکر گاہ اور ریاست کے کاموں میں بڑے پیمانے پر ہوتی تھی۔ اس کو ''وشٹی'' کہتے تھے۔ اگرچہ اس میں جبری بھرتی کا عنصر شامل تھا لیکن اس کی اجرت ادا کی جاتی تھی۔ اس کے برعکس جاگیرداری دور میں اسی لفظ کے معنی جبری بے اجرت بیگار کے تھے جو کسانوں اور دستکاروں کو کرنی پڑتی تھی۔ یہ بیگار راجہ یا مقامی جاگیردار کے ان ٹیکسوں کے عوض یا علاوہ کرنی ہوتی تھی جو ظاہر طور پر مفاد عامہ کی خاطر لگائے جاتے تھے۔ اس طرح کی مزدوری زیادہ تر خراب علاقے میں بار برداری، سڑکیں بنانے، آب پاشی کی نہریں یا دفاعی خندقیں کھودنے اور پشتے بنانے کے لیے ہوتی تھی۔ چاندی کے ساٹھ سکوں کی شرح یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس زمانے میں شدید جسمانی مشقت کے ذریعہ ایک سال تک جسم وروح کے اتحاد کو قائم رکھنے کے لیے کم سے کم اتنی ہی رقم کی ضرورت تھی اور شاید اس میں سے تھوڑا بہت متوسلین کے لیے بچ جاتا تھا۔ (اس کی مالیت 1705 گرام ماہانہ چاندی کے برابر ہے جو تقریباً ٹھیک وہی کم سے کم مزدوری ہے جو برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی اٹھارہویں صدی کے شروع میں ہندوستانی مزدوروں کو دیتی تھی)۔ بڑھئی اور دستکار ریاست سے ایک سو بیس ''پن'' پاتے تھے۔ بھاری اسلحہ سے لیس فوجی سپاہی پوری ٹریننگ پانے کے بعد پانچ سو ''پن'' پاتا تھا اور یہی شرح مشاہرہ منشیوں اور محاسبوں کی تھی جو سرکاری نوکری میں تھے۔ (سپاہ سالار، ناظم اعلیٰ وغیرہ فطری طور پر بہت زیادہ پاتے تھے)۔ کان کنی کے ماہر اور انجینئر کی تنخواہ ایک ہزار ''پن'' سالانہ تھی یہی تنخواہ اس اعلیٰ قسم کے جاسوس کی تھی جو کئی طرح کے بھیس بدل سکتا تھا اور وہ جاسوس بھی اتنا ہی پاتا تھا جو بغیر کسی شک کے ایک گرہستی تاجر یا مذہبی آدمی کی حیثیت سے رہ سکتا تھا چونکہ ان جاسوسوں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ جن طبقات کے لوگوں کا وہ بہروپ رچائے

ہوئے ہیں ان کا ہی پیشہ بھی اختیار کریں گے اس لیے ان کو زائد بھتہ نہیں ملتا تھا۔ لہٰذا ایک ہزار ''پن'' سالانہ مگدھ کے ایک ''گرہ پتی'' کے عام معیار وطرز زندگی کے لیے ایک نہایت عمدہ کم سے کم مشاہرہ تھا۔ نچلے درجے کے جاسوس مثلاً قاتل، پیشہ ور خونی، زہر دینے والے جاسوس بھکارن کو جو محل سے لے کر عام گھرانوں تک تمام زنان خانوں میں بے روک ٹوک جا سکتی تھی پانچ سو ''پن'' ملتے تھے اور یہی شرح اس فرد نویس کی تھی جو اپنے زیرِ تحویل گاؤں یا دیہات کی اطلاعات بھیجتا تھا۔ شاہی ہرکاروں کی ایک مستقل شرح تھی جو فاصلہ سفر کے تناسب سے ہوتی تھی اور لمبے فاصلے والے قاصدوں کی تنخواہ کی شرح دگنی تھی۔ سرکاری کام کے دوران جو ملازمین معذور ہو جاتے تھے ان کو باقاعدہ پنشن ملتی تھی۔ اسی طرح ان سرکاری ملازموں کے بے سہارا متوسلین کو بھی پنشن دی جاتی تھی جو اپنی مدت ملازمت کے اندر فوت ہو جاتے تھے۔ لمبی مدت ملازمت کے لیے چاول اور اناج کے بھتے کی شکل میں اور کپڑے وغیرہ کے تحائف کی صورت میں خصوصی بونس دیے جاتے تھے۔ ایسی کوئی چیز نہیں دی جاتی تھی جو ریاست کی آمدنی کو ہمیشہ کے لیے کم کر دے۔ جب نقد روپیہ کم ہوتا تھا تو راجہ اپنے مال گودام سے اپنی حسبِ پسند کچھ تحفہ کی چیزیں دے دیتا تھا لیکن زمین یا پورا گاؤں نہیں دیتا تھا۔ چانکیہ جیسے ایک برہمن وزیر کی طرف سے اس طرح کی پابندی کا نفاذ ایک عجیب سی بات ہے خصوصاً اس چیز کے پیشِ نظر کہ بمبسار اور پسیدی نے یگیہ کے پروہتوں کو گاؤں دے ڈالے تھے اور مؤخر الذکر تو کسی شہزادے یا فوج کے کرنیل کو بھی کبھی کبھی ایک گاؤں بخش دیتا تھا۔ ''ارتھ شاستر'' ایسے پشتینی تحائف کے خلاف اعلانیہ تنبیہہ کرتا ہے جو کہ بعد کے جاگیرداری دور میں ایک معمول بن گئے۔ مگدھ کے کسی سرکاری ملازم کو زیادہ سے زیادہ اگر کوئی امید ہو سکتی تھی تو وہ صرف ''ستا'' زمین کے ایک قطعے کی ہو سکتی تھی جو کہ بیشتر انہی شرائط پر اس کے نام کیا جاتا تھا جو کسی دوسرے کے لیے ہو سکتی تھیں بشرطیکہ امیدوار سرکاری خدمت کے دوران معذور یا بوڑھا نہ ہوا ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو زمین کی قیمت کی شرح کم کی جا سکتی تھی لیکن زمین پر کاشت کرنا ہوتی تھی اور ٹیکس باقاعدہ دینے پڑتے تھے۔

اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مگدھ کی ریاست ایک مضبوط معیشتِ زر پر کام کرتی تھی۔ لفظ ''پن'' ''کارشاپن'' سے کچھ غلط فہمی ہوگئی ہے جس کے معنی بعد میں ایک تانبے کے سکے کے ہوئے۔ ارتھ شاستر کا پن چاندی کا تھا جیسا کہ کتاب میں دی گئی ہدایات سے اور اس دور کے آثارِ قدیمہ کی بے شمار دریافتوں سے پتہ چلتا ہے۔ اس زمانے کے 305 گرام وزن کے چاندی کے

سکے تو ڈھیروں ملتے ہیں لیکن سونے کا سکہ کوئی نہیں ملتا اور تانبے کے بھی بہت کم ملتے ہیں۔ جب ہم چندر گپت کی فوج کے حجم پر غور کرتے ہیں تو یہ دیکھتے ہوئے بھی کہ لشکر کا ایک اچھا خاصا حصہ ادنیٰ نوکروں ''وشٹی'' قسم کی مشقت کرنے والے مزدوروں اور خدمت گاروں پر مشتمل تھا۔ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سکوں کی بہت زیادہ ضرورت پڑتی ہوگی۔ اس بات پر زور دینا ضروری ہے کہ ریاست کو اپنے علاقے کی تمام کانوں پر اختیار و قابو حاصل تھا۔ اس بات کا اظہار کان کن کی بہت اچھی تنخواہ سے ہوتا ہے جو کہ معدنیات کی تفتیش سے لے کر صفائی کی منزل تک ہر بات کی ہدایت دیتا تھا۔ ریاست کی اجارہ داری چانکیہ کے اس قول سے ظاہر ہے کہ ''خزانے کی بنیاد کان کنی پر ہے اور فوج کی بنیاد خزانے پر۔ جس کے پاس فوج اور خزانہ ہے وہ اس پورے وسیع کرہ ارض کو فتح کر سکتا ہے''۔ یونانیوں نے بھاری صنعت کی اس بنیادی صورت حال کو اچھی طرح سمجھ لیا ہوگا اگرچہ پنجاب کے ہندوستانیوں نے نہیں سمجھا اور نہ شاید عام ہندوستانی سیاست دان ہی دور حاضرہ سے پہلے اسے سمجھ سکے۔

''ارتھ شاستر'' میں کچی دھات کو پگھلا کر صاف کرنے اور مطلوبہ شکلوں میں تبدیل کرنے کے متعلق محتاط مگر مختصر ہدایات درج ہیں اور کچی دھات کی مختلف اقسام کے فرق بتائے گئے ہیں۔ کسی جگہ بھی یہ مفہوم مترشح نہیں ہوتا کہ ریاست مروجہ استعمال کے اوزار، برتن اور زیور خود بنائے گی۔ ست دھات کا بہت سا حصہ تاجروں، دستکاروں کی برادریوں، سناروں اور انفرادی صنعتکاروں کو بیچ دیتی تھی۔ خود چاندی کے سکے بھی ایک عام آدمی نجی طور پر بنا سکتا تھا بشرطیکہ وہ ان کو ٹکسال لے جائے جہاں وزن اور دھات کی ملاوٹ کی تحقیق کی جاتی اور اگر یہ سکے معیار کے مطابق ہوتے تو ان پر مناسب ٹھپہ کا نشان لگا دیا جاتا تھا۔ جس کے بعد یہ سکہ زرِ قانونی بن جاتا تھا۔ جعلی سکہ سازی کے لیے بڑی شدید سزا تھی۔ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کپڑے، برتن، ٹوکریاں وغیرہ سامان نجی طور پر بنایا جاتا اور نجی تجارت کے کام میں آتا تھا۔ نجی طور پر تجارتی مال پیدا کرنے والے اور ریاست کے درمیان کیا تعلقات تھے؟

تاجر اور سوداگر قابلِ حصول مال ریاست سے بھی خرید سکتا تھا اور کسی دوسرے ذریعہ سے بھی۔ ہر کسان کو آزادی تھی کہ اگر اس کے پاس کچھ فاضل پیداوار موجود ہے تو وہ اسے کسی بھی خریدار کو بیچ سکتا تھا یا استعمال کی کسی چیز سے مبادلہ کر سکتا تھا۔ ہر ایک ''جن پد'' میں شاہی مال گوداموں کو ہنگامی ضروریات کے لیے نہ صرف اناج اور سامانِ خوراک کا مستقل ذخیرہ بلکہ

رسوں، لکڑی، اوزاروں اور اسی قسم کی دوسری چیزوں کا بھی رکھنا لازم تھا۔ قحط، آتش زدگیاں، سیلاب، غیر معمولی وبایا ایسی ہی کسی اور وجہ سے کم پیداوار والے سال کے دوران ان ذخیروں سے عوام کو امداد بہم پہنچائی جاتی تھی۔ سارتھی کے نزدیک ایک منقش تانبے کی پلیٹ اور بوگرا سے ملی ہوئی اسی طرح کی مگر قدرے شکستہ چونے کے پتھر کی سل سے نہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ مال گودام واقعی ایک وجود رکھتے تھے بلکہ یہ بھی تصدیق ہوتی ہے کہ اس قسم کے ذخیرے رکھنے اور مصیبت زدگان کی امداد کے لیے ہدایات دی جاتی تھیں۔ اس محفوظ ذخیرے کے علاوہ ہر چیز بیچی جا سکتی تھی۔ سوداگر کی مشکلات خرید کے بعد پیدا ہوتی تھیں۔ اس سلسلے میں ایک سخت قانون یہ تھا کہ ''کوئی تجارتی مال (نجی تاجر کے ذریعہ)'' اس مقام پر فروخت نہیں کیا جا سکتا جہاں وہ تیار ہوا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ خریدے ہوئے مال کو خراب ہو جانے سے بچانے کے لیے کسی نہ کسی طرح محفوظ کرنا اور پھر عام طور پر کسی دور کے مقام پر لے جانا ہوتا تھا۔ سوداگر کو مصنوعات کی تیاری اور نقل و حمل کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کرنا ہوتا تھا۔ مؤخر الذکر اس مقصد کے لیے بڑی اہمیت رکھتا تھا کہ مال اور روپیہ کی گردش ایک قابلِ اطمینان سطح پر قائم رکھی جائے۔ تمام باٹوں اور پیمانوں کی مقررہ وقفوں کے بعد جانچ ہوتی تھی (جس کے لیے پروانگی کی فیس ادا کرنی پڑتی تھی) اور تمام سامان اور ان کے اسٹاک کا معائنہ کیا جاتا تھا۔ اہلکاروں کو ایک ''جن پد'' سے دوسرے ''جن پد'' تک جانے کے لیے ان جنگلوں میں سے گزرنا ہوتا تھا جو وحشیوں سے بھرے ہوئے تھے۔ ان سے اپنی حفاظت کے لیے کارواں اپنے ساتھ ہتھیار لے جا سکتا تھا۔ جیسے ہی دوسرے ''جن پد'' کی سرحد آ جاتی ان ہتھیاروں کو ریاست کے اسلحہ خانے میں جمع کرانا پڑتا تھا بشرطیکہ کچھ ایسی خاص وجوہ ہوں جن کی بنا پر مقررہ فیس لے کر ہتھیاروں کو اپنے پاس رکھنے کا اجازت نامہ جاری کیا جا سکے۔ اس قسم کے اجازت نامہ کے بغیر کوئی فرد ''جن پد'' کے اندر ہتھیاروں کے ساتھ نہیں جا سکتا تھا۔ یہاں تک کہ باقاعدہ سپاہی بھی جو پہرے کی ڈیوٹی پر نہ ہوں اپنے ہتھیار شہر میں نہیں لا سکتے تھے۔ قافلوں کو ''جن پد'' میں داخل ہوتے اور وہاں سے نکلتے وقت سرحدی محصول اور چنگی کی ادائیگی کرنی پڑتی تھی۔ چوری چھپے مال لانا اور سامان کی غلط تفصیل بتانا صرف خطرناک ہی نہیں تھا بلکہ بہت مشکل بھی تھا کیونکہ قافلے میں کم سے کم ایک سوداگر اچھی تنخواہ والے محکمہ خفیہ کا جاسوس ہوتا تھا اور کارواں کے ہر سودے کا اس کو علم ہوتا تھا۔ اکثر یہ ساری اطلاع پہلے ہی بھیج دی جاتی تھی جس کے باعث سرحدی پہرہ داروں کا کپتان سوداگروں کو ٹھیک ٹھیک بتا سکتا تھا کہ ان کا قافلہ کیا کیا

سامان لایا ہے اس طرح سوداگروں کے رسمی بیانات کے انتظار کرنے کی ضرورت نہیں رہتی تھی۔ درآمد کیے ہوئے سامان کو مقررہ عام منڈی میں ان قیمتوں پر بیچنا لازم تھا جن سے اچھا خاصا منافع ہوتا تھا مگر اس سے زیادہ نہیں۔ غیر فروخت شدہ مال کو مقامی عہدے داران ایسی قیمتوں پر نیلام کے لیے پیش کر سکتے تھے جو ان کی نظر میں مناسب اور ان کی بہت ٹھیک معلومات پر مبنی ہوتی تھیں اور سوداگر عہدِ حاضر کے تاجر کے برعکس کسی ضروری سامان کو اس امید پر روک نہیں سکتا تھا کہ کسی اور جگہ اس سے بہتر سودا ہو سکے گا یا پس پردہ زیادہ اونچی قیمتوں پر فروخت کیا جا سکے گا۔

صنعت کار تاجر پر غالباً سب سے زیادہ سخت پابندی یہ تھی کہ اس کے لیے ہنر مند کاریگروں کی فراہمی محدود تھی۔ دستکار آزاد تھا اور بالعموم طاقت ور انجمنوں کی شکل میں منظم تھا۔ کوئی آزاد زندگی بسر کرنے والا شودر خدمت گاری کے لیے بیچا نہیں جا سکتا تھا۔ یونانیوں کو ہندوستان میں کسی قسم کی غلامی کی رسم نظر نہیں آئی جس طرح ہندوستانیوں کا خیال تھا کہ سرحد پر اور یونانی ملکوں میں صرف آریہ اور داس ذاتوں کا ہی امتیاز ہے۔ اس سے قبل تعزیری غلاموں کا ذکر آ چکا ہے۔ ان کے علاوہ خانگی غلاموں، تفریح کاروں اور اسی قسم کے خرید کردہ لوگوں کا ایک پورا طبقہ موجود تھا۔ لیکن ان میں سے کسی کو کوئی گندی یا ہتک آمیز خدمت کے لیے نہیں کہا جا سکتا تھا۔ اس طرح کے کسی بھی جبر کا یہ نتیجہ ہوتا تھا کہ غلام کو فوراً آزادی مل جاتی تھی یہی نتیجہ بے رحمی اور عصمت دری کے کسی اقدام کا بھی ہوتا تھا۔ غلاموں اور آزاد ملازموں کے بچے آزاد ہوتے تھے اور بیچے نہیں جا سکتے تھے۔ غلام کی کسی ملکیت کو اس کا آقا نہیں لے سکتا تھا۔ غلام مرد یا عورت کی مزدوری اس کی آزادی کو خریدنے کے سلسلے میں قانونی شرح سے محسوب کی جاتی تھی۔ تنخواہ دار ملازموں یا کاریگروں کی حفاظت کے لیے ایک بہت منصفانہ قانونِ معاہدہ نافذ تھا جس کی پابندی ان پر بھی لازم تھی اور ان لوگوں پر بھی جو ان کی خدمات حاصل کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ایک غیر محدود جنگل بھی موجود تھا جہاں ہر وہ شخص جس میں ذرا بھی حوصلہ ہو پناہ لے سکتا تھا۔ وہاں غذا جمع کر کے زندگی بسر کرنا اور اگر وحشیوں سے اچھے تعلقات ہوں تو ایک قطعہ زمین زراعت کے لیے صاف کر لینا ہمیشہ ممکن تھا اور پھر جب تک ''جن پد'' کی حدود وہاں تک نہ پھیل جائیں اس وقت تک وہاں نہ تو ریاست کا کوئی کنٹرول ہوتا تھا اور نہ ٹیکسوں کی کوئی مصیبت۔ اگرچہ تاجر کے مفادات ان حالات میں کافی محفوظ رکھے جاتے تھے جن میں ان کا تصادم شاہی مفادات سے نہ ہوتا ہو، تاہم قانون کا عام رویہ یہ تھا کہ تاجر ایک فطری بدمعاش ہوتا ہے جس پر اگر کڑی نظر اور پورا قابو نہ رکھا

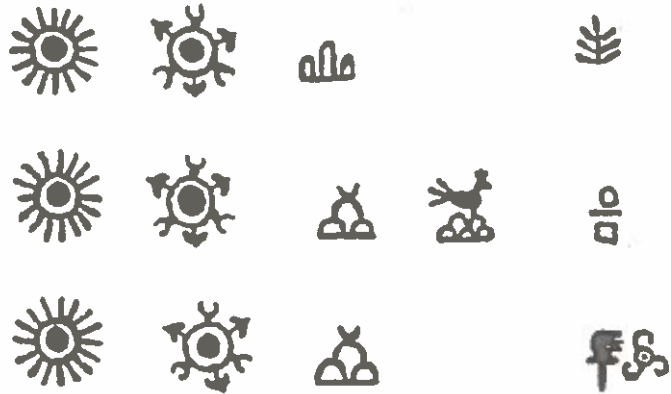
جائے اور گاہے گاہے سزا نہ دی جائے تو وہ عوام دشمن بن جاتا ہے۔ یہ نظریہ بدھ مذہب کے رویہ سے اتنا مختلف ہے کہ اس سے زیادہ حیرتناک اختلاف کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

جرمانوں کی فہرست سے ہر چیز کی نقد قیمت کا اندازہ ظاہر ہوتا ہے۔ ''ارتھ شاستر'' کے ایک معیاری ترجمے کے اشاریہ میں یہ فہرست ساڑھے نو کالموں پر مشتمل ہے اور اس میں ایسے جرائم بھی شامل ہیں جن کو دیگر حالات میں گناہ یا بداخلاقی سمجھا جاتا۔ معاہدے کے کسی بھی دیگر فریق کی طرف برہمن پروہت بھی پوجا کی رسم کا معاہدہ پورا کرنے کا قانونی طور پر پابند تھا اگر کوئی سنیاسی سادھو کسی معمولی فروگذاشت کا جرمانہ ادا کرنے کے قابل نہ ہوتا تو اسے اس جرمانے کے عوض راجہ کے لیے پرارتھنائیں کرنی پڑتیں۔ عصمت فروشی نہ تو کوئی جرم تھی اور نہ کوئی گناہ بلکہ خود ریاستی وزیر کے تحت یہ ایک ریاستی کاروبار تھا۔ طوائفوں کے لیے قواعد وضوابط اتنے ہی مکمل ہیں جتنے سامانِ تجارت یا کم خصوصی خدمات کے لیے۔ جب وہ ایک مقررہ رقم کما لیتیں تو وہ اس پیشے کو چھوڑ کر عزت دار بن سکتی تھیں کیونکہ یہ پیشہ اتنا ذلیل نہیں تھا جتنا بعد میں بن گیا، لیکن سرکاری قرض کا ادا کرنا ضروری تھا۔ بوڑھی طوائف خود سرکاری ملازمت میں ایک اعلیٰ ناظمہ بن سکتی تھی۔ شرابوں کی بھی الگ وزارت تھی جو کہ شراب کی کشید سے فروخت تک نگہداشت کرتی تھی۔ تمام قمار خانے ایک خاص ناظم کے ماتحت ریاست کی طرف سے چلائے جاتے تھے۔ شہری زندگی کے ہر گوشے میں معیشتِ زر کا کس حد تک دخل تھا اس کا اظہار ان متذکرہ خصوصیات سے بہتر کسی اور طریقہ سے بمشکل ہی ہوسکتا ہے۔ صرف یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ لوگوں کی کہیں بیشتر تعداد بے حس و بے پروا ''ستا'' گاؤں میں رہتی تھی جہاں انہیں زمین پر سخت محنت میں مصروف رکھنے کے لیے ہر احتیاطی تدبیر اختیار کی جاتی تھی۔ طوائف، شراب کی دکان اور قمار خانہ شہروں اور قصبوں کی تفریحات تھیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مگدھ کی ریاست اور اس کا سماج اپنی ہر چیز کو مساوی روپے میں تبدیل کر لیتا تھا تو ان الفاظ کا اطلاق اولاً شہری زندگی، کارواں کے تاجر اور ریاست کے عہدے دار پر ہوتا ہے نہ کہ حقیر کسان پر جس کو اس کے وطن سے لاکر سرکاری زمین پر بسا دیا گیا ہو۔

اشوک اور سلطنت مگدھ کی معراج:

اسوک (سنسکرت میں اشوک یعنی ''بے غم'') بندوسار کا بیٹا اور چندر گپت موریہ کا پوتا تخت

شہنشاہی پر 270 ق۔م میں متمکن ہوا۔ اس کے اپنے فرمان ہندوستان کے ان قدیم ترین کتبوں میں سے ہیں جنہیں پڑھا جاسکا ہے۔ اس کی زندگی چند منتشر تفصیلات جو نیم اساطیری صورت میں محفوظ ہیں بمشکل ہی اس قابل ہیں کہ انہیں ایک تذکرہ کی حیثیت سے جمع کیا جائے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اشوک نے تخت پر بیٹھنے کی غرض سے اپنے سوتیلے بھائیوں کو قتل کیا اور اپنے دور حکومت میں جو چھتیس سال سے کم مدت پر محیط نہ تھا ابتدائی آٹھ سال تک بڑی مطلق العنانہ سختی سے حکومت کی۔ وہ مقام جہاں اس نے خاص طور پر قیدیوں کی اذیت رسانی کے لیے ایک روایتی ''دوزخِ ارضی'' بنایا تھا پٹنہ کے نزدیک سیاحوں کو صدیوں بعد تک دکھایا جاتا تھا۔ اس ارضی ''دوزخ'' سے محض مگدھ کی جیلوں کی عام سختیوں کی طرف اشارہ ہے جہاں سخت مشقت میں عقوبت واذیت کا اضافہ اس وقت کیا جاتا تھا جب ایک ایسا مجرم جس کا جرم شک وشبہ سے بالاتر ہوتا تھا انتہائی ضدی یا سرکش ثابت ہوتا تھا۔ اذیت رسانی کا رواج جاگیرداری دور کے آغاز میں ختم ہوگیا تھا مگر بعد میں پھر نمودار ہوگیا۔ مختلف بیانات میں دو اشوکوں کے درمیان ایک غلط مبحث پایا جاتا ہے کیونکہ مگدھ کا ایک راجہ پانچویں صدی ق۔م میں ہوا ہے جس کے سکوں پر کھدا ہوا اس کا ذاتی نشان تقریباً وہی ہے جو دو سو سال بعد اشوکِ اعظم کا تھا۔ دونوں طرف کے سکے دوسرے اشوک کے عہد میں اور اس کے بعد بھی جاری رہے اس لیے ششوناگ راجہ کو فطری طور پر کالاسوک ''قدیم اسوک'' کہتے تھے۔ موریہ اسوک اپنے آپ کو پیادسی (''حسین صورت'') دیوتاؤں کا محبوب کہتا تھا۔ مؤخر الذکر لقب (دیوانمپیا) راجاؤں کا عام لقب تھا لیکن اس میں بادشاہت کے خداداد حق کا کوئی مفہوم مضمر نہ تھا کیونکہ یہ لفظ ''سادہ لوح'' یا نیم دیوانہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا تھا۔ نقش کردہ قدیم فرامین کس بادشاہ کے تھے؟ اس کا اس وقت فیصلہ ہوا جب اسی طرح کے اور کتبے مسکی (ریاست میسور) اور گجرا کے مقامات پر دریافت ہوئے جن میں صاف طور پر نام کے ساتھ یہ ثابت ہوتا ہے کہ پیادسی کا مطلب اشوک ہی ہے۔ بدھ محفوظات میں (جو سنسکرت، پالی اور چینی زبانوں میں ہیں) یہ نام اگرچہ اساطیری حیثیت رکھتا ہے لیکن سمراٹھ کے بدھ مذہب قبول کرنے اور ''سنگھ'' کو فراخدلی سے عطیات دینے کی وجہ سے زندہ جاوید ہوگیا ہے۔ اس عظیم شہنشاہ کے سکے ابھی حال تک پہچانے نہیں جاسکے تھے کیونکہ ان پر نہ کوئی نام اور نہ کوئی اساطیری حوالہ ہے بلکہ ٹھپے کے نشان والے تمام سکوں کی طرح صرف علامات موجود ہیں۔

شکل 13: ششوناگ کے (چاندی کے) سکے جن میں سے اوپر والے اس راجہ کے ہیں جس کو بعد میں کلا سوک (تقریباً 420 ق۔م) کہتے تھے کیونکہ پانچواں نشان تقریباً وہی ہے جو موریہ راجہ اشوک کا تھا۔ پہلے کے تمام سکے بعد کے حکمرانوں کے عہد میں برابر چلتے رہتے تھے بعض اوقات نئے راجہ کے نشان کی مہر لگا کر ان کو دوبارہ جاری کیا جاتا تھا لیکن ایسا صرف اس وقت کیا جاتا تھا جبکہ فتح کے ذریعہ تخت پر قبضہ کیا گیا ہو۔ ان دو قسم کے سکوں میں نچلے والے سکوں پر نندیا بل کا نشان راجہ کے ذاتی نشان کے طور پر جو کہ قبل موریہ سکوں میں عام طور پر پایا جاتا ہے ایک بہت ہی خوشحال طویل حکومت کا مظہر ہے۔ یہ نشان غالباً نند راجہ یا نند خاندان کی ترقی کی داستان کا موجب ہوا۔

شکل 14: پہلے تین موریہ راجاؤں کے سکے۔ چندر گپت، بندر سار، اشوک۔ یہاں پر ہر ایک راجہ کا صرف ایک ہی سکہ دکھایا گیا ہے لیکن اشوک نے کئی درجن مختلف قسم کے سکے جاری کئے تھے کیونکہ اس کے طویل اور پر امن دور حکومت میں کئی ٹکسالیں کام کرتی تھیں لیکن چندر گپت کے بعد موریہ خاندان کے چاندی کے سکے دفعتاً ایسے ہو گئے کہ ان میں تانبے کی ملاوٹ زیادہ ہو گئی اور ان کا ٹکسالی وزن پہلے جیسا ٹھیک نہیں رہا۔ یہی قدیم زمانے کی "افراطِ زر" اور سکہ رواں پر دباؤ تھا۔

اشوک نے اپنی تاج پوشی کے آٹھ سال بعد یعنی کلنگ (اوڑیسہ) کی تباہ کن مہم کے بعد اپنے ذہنی انقلاب کا خود بھی تذکرہ کیا ہے۔ ایک لاکھ آدمی لڑائی میں مارے گئے اور اس سے کئی گنا زیادہ جنگلی لوازم کی نذر ہو گئے۔ ڈیڑھ لاکھ کو وطن سے خارج کر دیا گیا۔ یہاں خارج کے لیے وہی فعل "اپوہ" استعمال کیا گیا ہے جو ارتھ شاستر میں لوگوں کو زبردستی وطن سے نکال کر شاہی اراضیات پر بسانے کے لیے مستعمل ہوا ہے۔ یہ فتح موریہ خاندان کے لیے بڑے پیمانے کی جنگ وجدل کا آخری کارنامہ تھا۔ کلنگ کے لوگ جو تھوڑے بہت بچ گئے تھے وہ اس کے بعد اشوک کی خصوصی حفاظت میں اس طرح آ گئے جیسے وہ اس کے بچے ہوں۔ تقریباً یہی وہ وقت تھا جب اشوک نے مگدھ کے مذہبی معلموں اپدیشوں کو سننا شروع کیا اور خود بدھ دھرم قبول کر لیا۔ اشوک کی تبدیلی مذہب کا مقابلہ اکثر 325ء میں روم کے شہنشاہ قسطنطین کے قبولِ عیسائیت سے کیا جاتا ہے لیکن اشوک کی مذہبی تبدیلی نے نہ تو کوئی ایسی منظم (کلیسائیت) پیدا کی جو ریاست سے وابستہ ہو اور نہ اس نے ہندوستان کے دوسرے مذہبوں کو اس طرح ختم کیا جس طرح سرکاری مسیحیت نے روما کی سلطنت سے غیر اہلِ کتاب کے "کفر" کا صفایا کر دیا تھا اس کے برعکس اشوک اور اس کے جانشینوں نے برہمنوں، جینیوں اور آجیوکوں کو فراخ دلی سے عطیات دیے۔ اس عظیم راجہ نے اپنی سلطنت کے ان بوڑھے آدمیوں سے ملنا ایک دستور بنا لیا تھا جو عزت و تعظیم کے مستحق تھے۔ وہ ہر قسم کے برہمنوں اور تپسیا کرنے والوں سے اپنے معائنے کے مستقل دوروں میں ملاقات کرتا تھا اور روپیہ اور تحائف سے مستحقین کی مدد کرتا تھا۔ خواہ وہ کوئی بھی ہوں۔ بنیادی تبدیلی کا تعلق مذہب سے اس قدر زیادہ نہ تھا جتنا کہ شہنشاہ کے اس طرزِ عمل سے جو ایک مطلق العنان ہندوستانی حکمران نے پہلی بار اپنی رعایا کے ساتھ اختیار کیا تھا۔ چنانچہ وہ خود کہتا ہے کہ "میں جو کچھ بھی مشقت کرتا ہوں وہ اس جدوجہد کے لیے ہوتی ہے کہ اس قرض کو ادا کروں جو تمام زندہ مخلوق کا مجھ پر ہے"۔ یہ واقعی بادشاہت کا ایک حیرت ناک حد تک نیا اور روح آفریں نظریہ تھا اور اس سے قبل کے مگدھ فنِ ملکداری میں جہاں راجہ ریاست کی مطلق العنان طاقت کا نشان تھا اس نظریے کی حیثیت ایک مکمل اجنبی کی تھی۔ ارتھ شاستر کا راجہ کسی چیز کے لیے بھی کسی کا مقروض نہیں تھا، اس کا واحد کام ریاست کی منفعت کے لیے حکومت کرنا تھا اور اس سلسلے میں کارکردگی ہی اس کا واحد آخری معیار تھی۔ چھٹی صدی کے مگدھی مذاہب میں جس سماجی فلسفہ کا اظہار کیا گیا تھا وہ آخر کار اشوک کے عہد میں ریاست کے نظام میں داخل ہو گیا تھا۔

ان امور کے مدِ نظر اشوک پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ اس نے اپنے فرمانوں کی اشاعت

صرف بدھ دھرم کی ترقی وتبلیغ کے لیے کی۔ اس نقطہ نظر کا کوئی جواز نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ دوسرے تمام مذہبی دستوروں کی کھلم کھلا حمایت کی جاتی تھی جس میں اگر ایک طرف برہمن شامل تھے جن کی بلند وعادی کا پول بدھ مت کھولتا تھا تو دوسری طرف دو متوازی بڑے فرقے جین اور آجیوک تھے جن پر بدھ مذہب کے تمام پیروکار پوری مذہبی شدت سے لعنت بھیجتے تھے۔ بہر حال یہ درست ہے کہ راجہ خود کو بدھ دھرم کا پرستار مانتا تھا۔ اسے بدھ کی راکھ پر بے شمار استوپ اور مقدس مقامات پر دوسری یادگاریں بنانے کا اعزاز حاصل ہے۔ محکمہ آثار قدیمہ بڑی حد تک اس کی تصدیق کرتا ہے۔ ستون یا پتھر پر اس کے فرمان اس زمانے کے بڑے تجارتی راستوں کے اہم چوراہوں پر یا نظم ونسق کے نئے مراکز کے قریب لگا دیے گئے تھے۔ جو کتبے ان مقامات پر لگائے گئے تھے جن کا تعلق بدھ کی زندگی کے اہم واقعات سے ہے وہ بھی زیادہ تر پرانے ''اتراپتھ'' پر تھے جو کسی زمانے میں ایک تجارتی راستہ تھا مگر وادیٔ گنگا کی آبادی کی بہت زیادہ بڑھی ہوئی وسعت کے باعث بتدریج فراموش ہوتا چلا گیا۔ فرقہ بندیوں سے متعلق ایک خاص زمان میں ''بودھ سنگھ'' کو مخاطب کیا گیا ہے۔ اس میں بھکشوؤں کو کوئی خاص حقوق نہیں دیے گئے۔ صرف تعلیم اور طرزِ عمل کے باب میں بہت اچھی نصیحت کی گئی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ''سنگھ'' تیزی سے بڑھنے اور زیادہ بلند سرپرستی حاصل کرنے کی وجہ سے قدرے سست ہوتا جا رہا تھا۔

تیسری ''بدھ سبھا'' جو روایتاً اشوک کے زمانے میں منعقد ہوئی ایک تاریخی چیز معلوم ہوتی ہے۔ یہی حال ان مبلغین کا ہے جو اس نے ہمسایہ ملکوں مثلاً سیلون، وسط ایشیا، اور غالباً چین بھیجے تھے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ پالی زبان میں بدھ مت کے ضوابط کا وہ قدیم ترین نسخہ جو اب تک موجود ہے بدھ کی موت کے فوراً بعد ہی مرتب کیا گیا تھا لیکن سب سے زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اس کا موجودہ مواد اشوک کے عہد میں یا اس کے قریبی زمانے میں فراہم کیا گیا۔ یہ نسخہ سیلون، برما اور تھائی لینڈ میں موجود ہے۔

اشوک کے فرمان بدھ مت کے متعلق ذاتی پسندیدگی سے آگے بڑھ کر بہت دور گہرائیوں تک جاتے ہیں کیونکہ وہ ریاست کے لیے ایک کلی طور پر تبدیل شدہ بنیادی حکمتِ عملی کا مظہر ہیں۔ اس بیز کا پہلا بڑا اظہار (استوپوں سے قطع نظر) عوامی تعمیرات سے ہوتا ہے جن سے ریاست کو کوئی آمدنی نہیں ہوئی تھی۔ پاٹلی پتر میں اشوک کا عالی شان نیا محل اور اسی طرح کی عمارتیں آسائش اور نمائش کے لیے تھیں جیسی کہ کوئی بھی دوسرا راجہ تعمیر کر سکتا تھا۔ ''ارتھ شاستر'' کا محل اس کی بہ نسبت رہائش وحفاظت کے لیے زیادہ تھا اور اس میں لکڑی کا کام تھا لیکن اشوک نے اس کے

بجائے بہت بڑی مقدار میں پتھر لگایا جس کی امتیاز خصوصیت یہ تھی کہ آئینے کی طرح صاف کیا گیا تھا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ صفائی یہ طرز تعمیر اور اشوک کے ستونوں کا گھنٹہ نما بالائی حصہ جو بعد میں عام طور پر ہندوستانی ستونوں میں استعمال کیا گیا ہخامنشی تعمیرات سے ماخوذ ہے۔ قیاس کیا گیا ہے کہ دارا اول کے ''پدن محل'' کے نمونے پر ہی اشوک نے اپنا محل بنایا اور وہیں سے کاریگر بھی آئے چونکہ دارا اول کا محل 500 ق۔م میں دو ہزار میل سے بھی زیادہ فاصلہ پر تعمیر ہوا تھا اور سکندر کی رنگ رلیوں کے دوران 330 ق۔م میں نذر آتش بھی کر دیا گیا تھا اس لیے اس بیان پر لفظ بلفظ یقین نہیں کیا جا سکتا۔ اشوک کے زمانے کا آرٹ جس میں قدرے بعد کی تعمیر ہونے کے باوجود سانچی کے عظیم دروازوں کو بھی شامل کیے لیتا ہوں واضح طور پر یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایک کافی ترقی یافتہ روایتی چوبی کام کو براہ راست پتھر کے کام میں منتقل کیا گیا ہے۔ کارلے کوندانے اور دوسری گپھاؤں کے دہاروں میں منبت کاری کے نمونے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ کئی کئی منزلوں والے مکان اکثر لکڑی کے ہوتے تھے حتیٰ کہ امتیازی خصوصیت والی ''بدھ محراب'' بھی اول اول لکڑی کی تھی۔ اواخر موریہ عہد کے بنے ہوئے دربار عام میں جس کو کسی زمانے میں غلطی سے اشوک کا عظیم محل سمجھا جاتا تھا اور جس کے کھنڈر پٹنہ کے مضافات میں کمرہر کے مقام پر کھود کر نکالے جا چکے ہیں۔ فرش اندر اور باہر کی چھت، زیریں حصہ حتیٰ کہ نالیاں تک بھاری لکڑی کی تھیں۔ اس کے پالش کیے ہوئے خوبصورت پتھر کے ستون لکڑی کے بھاری لٹھوں پر قائم تھے جو زمین میں چکنی مٹی کی ایک موٹی تہ کے اوپر عموداً گڑے ہوئے ہیں۔ لکڑی کی اس علاقے میں بہتات تھی جو افسوس ہے کہ آج کل درختوں سے بالکل خالی ہے کیونکہ درختوں کے گدوں یا چھلے ہوئے لٹھوں سے بنی ہوئی سڑکیں ساتویں صدی عیسوی میں بھی بہار میں میلوں لمبی تھیں۔ پٹنہ جب اپنی پوری عظمت پر تھا تو اس کے دفاعی استحکامات بھی مٹی سے ڈھکی ہوئی لکڑی کے ہی تھے۔

کہا جاتا ہے کہ ہندوستان کا آرٹ اور فن تعمیر جو ہندوستانی ثقافت کا کوئی سب سے کم قیمتی حصہ نہیں وادیٔ سندھ کی تعمیرات کے باوجود اشوک کے عہد میں شروع ہوا۔ پٹنہ کے مقام پر اشوک کے محل کے کھنڈر 400ء میں بھی چینی یاتریوں کو متاثر کرتے تھے اور جنات یا مافوق الفطرت طاقت کا کام معلوم ہوتے تھے اشوک نے اس سے کہیں زیادہ اہم عوامی تعمیرات پر بہت کچھ صرف کیا جن سے ریاست کو کوئی فائدہ نہ تھا۔ آدمیوں اور حیوانات کے لیے ساری مملکت میں شفاخانے بنائے گئے جہاں ریاست کے خرچ پر علاج ہوتا تھا۔ سایہ دار درختوں کے جھنڈ کنوئیں جن میں سیڑھیاں پانی تک جاتی تھیں، میوں کے باغات اور آرام گاہیں تمام بڑے تجارتی راستوں پر بڑے اہتمام

سے ایک ''یوجن'' کے فاصلے پر بنائی گئی (یوجن۔ پانچ سے نو میل تک کا فاصلہ۔ اصل لفظ کے معنی ہیں وہ فاصلہ جہاں تک لمبے سفر میں گاڑی کے بیل ایک بار جوتنے اور کھولنے کے درمیان آرام سے چل سکیں) یہ نئی تعمیرات تاجروں کے لیے یقیناً خداداد نعمت ثابت ہوئی ہوں گی خصوصاً اس لیے کہ انسانوں اور حیوانوں کے معالج بہت سی منزلوں پر مہیا رہتے تھے لیکن یہ صرف اشوک کی سلطنت کے اندر ہی نہیں تھیں بلکہ اس کی سرحدوں کے باہر بھی تھیں۔ یہ سب کچھ ایک کریم النفس ''چکرورتن'' شہنشاہ کے ان فرائض کے عین مطابق ہے جو بدھ کے ان ملفوظات میں بیان کیے گئے ہیں جن کا ذکر ایک پہلے باب میں آ چکا ہے۔ ''ارتھ شاستر'' میں اس قسم کی تعمیرات کو پیش نظر نہیں رکھا گیا جب تک کہ صرف شدہ رقم کا کچھ نقد نفع نہ ملے اگرچہ یہ بے حس و خوفناک کتاب بھی بوڑھوں، اپاہجوں اور یتیموں کی مدد کرنے کی ضرورت پر زور دیتی ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ راجہ اشوک پاکیزہ، نیک افعال اور مخیرانہ اشغال کی خاطر انتظامی معاملات سے غفلت کرتا تھا۔ اس نے تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ باقاعدہ پابندی کے ساتھ امور مملکت کے متعلق اطلاعات حاصل کرنا کچھ عرصہ سے شاہی معمولات سے خارج ہو چکا ہے۔ ظاہر ہے کہ چندر گپت کی وسیع فوجی مہمات، بچے کھچے دشمنوں کا صفایا کرنے کے لیے بندر سار کی مسلسل عملی مصروفیات اور پورے تحتی براعظم پر سلطنت کی توسیع کے مدنظر ایسا ہونا ایک فطری بات بھی تھی۔ اشوک کہتا ہے کہ میں ہر وقت سرکاری رپورٹیں وصول کروں گا اور ان پر غور کروں گا۔ کھانے کے وقت رنداس میں، بستر پر، نہاتے ہوئے، فوجی پریڈ کا معائنہ کرتے ہوئے، شاہی پارک میں یا کسی اور جگہ لوگوں کی حالت کے متعلق رپورٹیں مجھ تک آنا چاہئیں۔ ''ارتھ شاستر'' کا بھولا ہوا شاہی نظامِ اوقات اب بحال کیا جا رہا تھا اور اس خصوصی کوشش کے ساتھ جو وقت ضائع ہوا ہے اسے پورا کیا جائے۔ لیکن چانکیہ کے نظامِ سلطنت میں شدید تبدیلیاں ہو گئی تھیں۔ غیر مصدقہ روایات کے مطابق چانکیہ بندوسار کی حکومت کے آغاز میں سبکدوش ہو گیا تھا اب ہر پانچ سال کے بعد راجہ خود اپنی پوری سلطنت میں معائنے کے لیے دورہ کرتا تھا۔ اس طرح کے دورے میں لازمی طور پر پانچ سال کی مدت کا بیشتر حصہ صرف ہو جاتا ہو گا جس کے معنی یہ ہیں بارش کے زمانے کے سوا مستقل سفر رہتا تھا۔ سابقہ زمانے میں اس قسم کے تمام شاہی سفر ذاتی تفریح مثلاً شکار کے لیے یا فوجی مہموں کے لیے ہوتے تھے۔ اسی طرح انتظامیہ کے ہر ایک اعلیٰ افسر کو یہ حکم تھا کہ وہ اپنے حلقہ اختیار کے پورے علاقے میں پانچ سال کے بعد دورہ کرے۔ اس کے علاوہ ایک نئی جماعت اعلیٰ اختیارات والے ناظروں کی تخلیق کی گئی تھی جن کو سرکاری عہدیداروں اور خاص

مصارف پر اختیار حاصل تھا۔ اس عہدے کا نام ''دھرم مہاماتر'' تھا جس کا ترجمہ ''وزیر اخلاق'' ہو سکتا ہے اور بعد میں یہی نام ''خیرات اور امورِ مذہبی کا مہتمم اعلیٰ'' ہو گیا۔ اشوک کے زمانے میں اس کا صحیح ترجمہ ''ناظر اعلیٰ برائے عدل'' تھا۔ عدل وہ اصول ہے جو باضابطہ دستور و قوانین اور عام قوانین سے ماورا ہوتا ہے اور جس پر قانون اور انصاف دونوں کی بنیاد سمجھی جاتی ہے یہ مفہوم ٹھیک وہی ہے جو ابتدا میں لفظ ''دھمک'' کا تھا اور منیذر نے ''دھمک'' کا جو یونانی ترجمہ ''ڈکے اوسی'' کیا ہے اس کو صحیح ثابت کرتا ہے۔ نئے ناظر اعلیٰ کے فرائض کا ایک حصہ یہ تھا کہ قانون پر عمل کرنے والی جماعتوں اور فرقوں کی شکایتوں کا جائزہ لے اور یہ دیکھے کہ ان کے ساتھ منصفانہ سلوک ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس طرح کی تمام جماعتوں اور فرقوں کے اصول و عقائد کا پتہ بھی لگائے۔ راجہ اس کام کو خود بھی اپنے معائنے کے دوران پورا کرتا تھا۔ قدیم جماعتی قانون اور قدیم جماعتی مذہب کو جدا نہیں کیا جا سکتا۔ ''ارتھ شاستر'' کے جن پدوں کے لوگ خصوصاً دیہاتی یقینی طور پر ابتدائی اور قدیم نوعیت کے تھے۔ ان لوگوں میں اولین قلبہ رانی سے لے کر غلہ کی صفائی کے آخری عمل تک زراعت کے ہر مرحلہ پر چند مذہبی رسوم کی ادائیگی افتتاحیہ تقریب کے طور پر (اب کی طرح تب بھی) نہایت لازمی خیال کی جاتی تھی اور ان کے بہت سے رواج ایسے تھے جو قدیم خوراک جمع کرنے والے سماج سے ورثے میں ملے تھے۔ مسئلہ یہ تھا کہ ان محدود مقامی اور بعض اوقات متضاد عقائد کو ایک غذا پیدا کرنے والے وسیع تر سماج سے ہم آہنگ کیا جائے یہی نصب العین بدھ مت کا بھی تھا۔ لیکن اس نے اگنی قربانی اور ہر قسم کی رسمی قربانی کی مذمت کی جب کہ اس کے برعکس ''ارتھ شاستر'' نے ''یگیہ'' سے چشم پوشی اختیار کر لی اور ''جن پد'' کو مختلف آفات مثلاً سانپوں چوہوں یا وبائی امراض سے صاف کرنے کے لیے جادو کا استعمال کیا۔

اشوک نے تمام اقسام کی ہتیا کی ممانعت نہیں کی تھی۔ صرف ایک فہرست ایسے جانوروں اور پرندوں کی تھی جو ''محفوظ'' قرار دیے گئے تھے۔ ایسا کن وجوہ سے کیا گیا یہ معلوم نہیں۔ شاید یہ جانور کسی نہ کسی قبیلے، فرقے یا مذہب کی مخصوص علامت تھے۔ بیل، گائے اور سانڈ اس محفوظ فہرست میں نہیں ہیں۔ صرف ''سنڈک سانڈ'' اس میں شامل ہے جس کو حسبِ مرضی چرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا جاتا تھا (آج بھی ایسا ہوتا ہے) اور جو افزائش نسل کے لیے بھی مفید تھا اگرچہ اسے مقدس سمجھا جاتا تھا۔ گائے کا گوشت ابھی تک بازار میں اور چوراہوں پر کسی بھی دوسرے گوشت کی طرح کھلے بندوں بکتا تھا۔ راجہ نے خود اپنے محل میں نباتات خوری کی مثال کو قائم کیا اور شاہی گھرانے میں گوشت کے خرچ کو قریب قریب ختم کر دیا۔ یگیہ سرکاری فرمان کے تحت ممنوع قرار دیا گیا۔ اسی

طرح چند خاص قسم کی تقریباتِ عیش و نشاط (''سماج'') پر پابندی لگادی گئی جن میں اندھادھند شراب پی جاتی اور برعام بدمستیاں کی جاتیں اور ان کے نتیجہ میں یا تو جرم سرزد ہوتے یا قابل افسوس زیادتیاں ہوتیں۔ اس سلسلے میں بھی راجہ تسلیم کرتا ہے کہ بعض قسم کے ''سماج'' ضروری ہیں اور عیب نہیں ہیں۔ یہ بات دیکھی گئی ہے کہ اس کی ایک صورت اب تک باقی ہے یعنی ہولی کا بہار یہ تہوار جس کی انتہائی فحش خصوصیات میں قانون اور رائے عامہ نے تخفیف کردی ہے۔ اس بات کی مکمل ممانعت تھی کہ جنگلوں میں آگ لگا کر وہاں سے جانوروں کو ذبیحہ کے لیے باہر نکالا جائے یا اس طرح زمین کو صاف کیا جائے۔ یہ کوئی بدھ دھرم کی ترنگ نہیں تھی بلکہ بستیوں کی حفاظت اور قدرتی وسائل کو محفوظ رکھنے کے لیے ایسا کرنا قطعی ضروری تھا۔ برہمنیت کی ترجمان ''مہابھارت'' کے ایک بعد کے اضافے میں بھی مرتے ہوئے بھیشم کی زبان سے یہی امتناعی حکم ادا کرایا گیا ہے جو جنگلوں کے جلانے کو مہاپاپ قرار دیتا ہے۔ اسی رزم نامے کے فتح مند ہیرو پانڈوں نے کرشن دیوتا کی مدد سے اسی طرح دہلی کے علاقے کو صاف کیا تھا۔ اس لیے اس سیاق وسباق میں یہ نصیحت بے تکی اور بے جوڑ معلوم ہوتی ہے۔ اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ قدیم ویدک آریائی طرزِ زندگی اب اس طرح گذر گیا تھا کہ دوبارہ واپس نہیں آسکتا تھا۔ سماج حتمی طور پر غذائی پیداوار کے زراعت پیشہ دور میں منتقل ہوچکا تھا اور چوپانی دور کے نسبتاً ناشائستہ رواج اب حالات کے موافق نہیں تھے۔ ناظرینِ عدل کو یہ حکم تھا کہ قیدیوں کی فلاح و بہبود کا خصوصی خیال رکھیں۔ جو مجرم میعادِ قید گزرنے کے بعد بھی بیڑیوں میں رکھے جاتے ہوں ان کو رہا کردیا جائے جیل میں کچھ قیدی ایسے تھے جن کے متوسلین معذور تھے۔ نئے ناظروں کو حکم تھا کہ انہیں جیل سے آزاد کرانے میں مدد دیں۔ جن قیدیوں کو موت کی سزا دی جاتی تھی ان کو تین فاضل دن اپنے معاملات کا فیصلہ کرنے کے لیے دیے جاتے تھے لیکن سزائے موت کو ختم کردینے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا۔

اشوک کے فرمانوں میں واضح طور پر حکمران پر اولین دستوری پابندیاں عائد کی گئی ہیں۔ اس طرح ان کو شہریوں کا اولین ''حقوق نامہ'' کہہ سکتے ہیں۔ اس چیز کی وضاحت عہدیداران کو دی گئی ملازموں کو اس خصوصی ہدایت سے ہوتی ہے کہ بڑے بڑے عوامی اجتماعات میں کم سے کم سال میں تین بار یہ فرمان پڑھ کر سنائے جائیں اور ان کی اچھی طرح وضاحت کی جائے۔ اب مختصر طور پر اس سوال پر غور کرنا ہے کہ اس غیر معمولی تبدیلی کی کیا ضرورت تھی؟
مقدار کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ انجام کار نوعیت و ماہیت کی تبدیلی کیسے عمل میں لائی جائے

اس کی ایک اچھی مثال اشوک کی اصلاحات ہیں۔ گرہستی لوگوں، کسانوں اور دستکاروں کی تعداد اور جن پدوں کی وسعت اس حد تک بڑھ گئی تھی کہ مالیانے کے شاہی محاسب (''رجوک'') کا مکمل اقتدار کئی لاکھ نفوس پر ہونے لگا تھا ٹھیک جس طرح برطانوی دور میں ضلع کے ایک کلکٹر کا ہوتا تھا۔ ''جن پدوں'' کی حدود اب ایک دوسرے سے بہت دور دور فاصلے پر نہیں تھیں اور نہ تجارتی راستے اب گھنے جنگلوں میں تنگ پگ ڈنڈیوں کی شکل رکھتے تھے۔ جنگل کے وحشی جواب نسبتاً کم تھے محض ایک ''معمولی پریشانی'' بنتے جارہے تھے لیکن کسی قسم کا حقیقی ''خطرہ'' نہیں تھے۔ اشوک نے ان کے پاس اپنے ''دھم'' پیغام بر اسی طرح بھیجے جس طرح ان ملکوں کو جو اس کی سرحد کے پار تھے۔ جنگل کی زمین میں جہاں حوصلہ مند افراد روز افزوں تعداد میں گھستے جارہے تھے بہت سے صاف قطعات پیدا ہوئے جو زیر کاشت تھے اور جن کے باب میں یہ تفریق مشکل تھی کہ وہ ''راشٹر'' تھے یا ''ستا''۔ مگدھ کی کثیر و بے پناہ فوج ضرورت سے زیادہ تھی اور اس پر اس قدر زیادہ خرچ پڑتا تھا کہ سابقہ پیمانے پر اس کو قائم رکھنا ممکن نہ تھا۔ واقعتاً اشوک خود کہتا ہے کہ اس کی ''حکومتِ عدل'' کے بعد فوج محض قواعد کرنے اور عوامی نمائش کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔

ملک تین حصوں میں منقسم تھا جن کی ساخت بالکل مختلف تھی۔ اول پنجاب اور سلطنت کا غربی حصہ جس پر ہر وقت حملہ ہوسکتا تھا اور اس لیے اس کے واسطے ایک مستعد فوج کی ضرورت تھی جو ایک یا زیادہ مقامی سالاروں کے تحت رکھی جائے۔ مقامی سالار کو فطری طور پر یہ ترغیب ہوسکتی تھی کہ خود اپنی طرف سے کسی کو راجہ بنائے یا یہ بھی ہوسکتا تھا کہ یونانی، سک، اور دوسرے وسط ایشیائی لوگ اسے نکال باہر کریں۔ یہ دونوں باتیں اشوک سے پچاس سال کے بعد وقوع پذیر ہوئیں۔ دوم وادیٔ گنگا کا علاقہ جو ملک کے وسط میں تھا۔ اس کو کسی فوج کی اس وقت تک ضرورت نہ تھی جب تک پنجاب پر کسی دشمن کا قبضہ نہ ہو۔ یہ اب بھی بہت ترقی پذیر اور دولت مند علاقہ تھا لیکن ریاست کی دھاتوں پر اجارہ داری رفتہ رفتہ ختم ہو رہی تھی۔ بہار میں تانبے کی کانیں گہرائی میں پانی کی سطح تک پہنچ چکی تھیں۔ وہاں کوئی پمپ نہیں تھے۔ لوہے کی اتنی مقدار کی ضرورت تھی کہ مگدھ سے مہیا نہیں ہوسکتا تھا۔ لوہے کے نئے ذخائر کا دکن میں پتہ لگایا جاچکا تھا (جیسا کہ باوری کی کہانی سے ظاہر ہوتا ہے) اور شمال کے لوگوں نے مگدھ کے حملے سے بہت قبل نجی طور پر ان کو کسی حد تک ترقی بھی دے دی تھی۔ ہندوستانی فولاد نے بہترین تلواریں سکندر کے حملے سے ایک سو یا زیادہ سال پہلے ہخامنشی (ایرانی شاہی خاندان کا نام) دربار تک کو مہیا کی تھیں۔ اعلیٰ صاف شدہ دھات کے اس مال کی ختم نہ ہونے والی مانگ صرف اسی طرح پوری کی جاسکتی تھی کہ بہترین خام

دھاتوں کے چھوٹے چھوٹے ذخیروں کا پتہ لگایا جائے جو آندھرا اور میسور کی جنگلوں میں بکھرے ہوئے ہیں جہاں مگدھ کی ریاست کو کانوں کے دریافت کرنے والوں پر اپنے سخت گیر مرکزی اختیارات کو عائد کرنا بڑا گراں قیمت ثابت ہوتا۔ اس تیسرے علاقے یعنی جزیرہ نما میں آباد کاری کا کام مگدھ کی ''ستا'' زمینوں کی طرز پر نہیں کیا جا سکتا تھا کیونکہ بہترین قسم کی مٹی بکھرے ہوئے چھوٹے قطعات میں مرکوز تھی اور مگدھ کی مٹی سے بالکل ہی مختلف قسم کی تھی۔ مگدھ کی سلطنت کے اس تیسرے حصے کی آئندہ ترقی کے معنی ہوتے ایک مقامی آبادی مقامی زبان اور مقامی ریاستوں کی نئی بالیدگی۔ اشوک کے زمانے میں کوئی بھی دوسرا شاہی خاندان کہیں برسرِ حکومت نہیں تھا بلکہ پورے ہندوستان میں ان علاقوں پر جو اس کے زیرِ حکومت نہیں تھے وحشی اور نیم وحشی قبائل کا دور دورہ تھا۔ جن بادشاہوں کا نام اس نے لیا ہے وہ صرف یونانی تھے جو اس کی مغربی سرحد کے پار تھے۔ کلنگ میں بھی کسی راجہ کا ذکر نہیں کیا گیا جس کو سو سال کے اندر ہی اس کا اپنا فاتح راجہ کھارویلا نصیب ہونے والا تھا۔ آخری بات یہ کہ جنگلوں کو صاف کرنے کے معنی تھے سیلابوں کا اضافہ اور خود مگدھ میں بھی آمدنی کی کمی۔ جہاں بہترین زمین وہی ہوتی جو پہلے صاف ہو چکی تھی اور باقی کی آبپاشی مشکل تھی۔ اگر سیلاب، وبا یا بارش کی قلت کے باعث ایک سال بھی خراب ہو جاتا تو ایک بڑھتے ہوئے وسیع علاقے میں سرکاری مالیانہ کا مکمل نقصان ہو جاتا اور امدادی تدابیر کی وجہ سے خزانہ پر اتنا ہی مزید بوجھ پڑ جاتا۔ یہ مسئلہ ایک سخت مرکزی نظام کے ہر دیگر مسئلے کی طرح سست ذرائع نقل و حمل اور لمبے فاصلوں کی وجہ سے اور بھی مشکل تھا۔

اشوک کے سکوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ محض خیالی تعمیر تو نہیں تھی۔ چندر گپت کے بعد موریائی نشان والے ''کارشاپن'' سکہ کا اتنا ہی وزن ہے جتنا اس کے پیشرو کا۔ لیکن اس میں تانبے کی مقدار نسبتاً زیادہ ہے۔ اس کی ساخت زیادہ بھدی اور وزن میں اتنا تنوع ہے کہ لازمی طور پر بہت جلدی میں بنایا گیا ہوگا۔ یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ کرنسی پر دباؤ زیادہ تھا اور سکوں کی مانگ کو پورا نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ سکوں کی کم قدری (پھیلاؤ) بھی تھی اور سکوں کی الٹی طرف سے وہ نشانات غائب ہو گئے تھے جو قدیم تجارتی انجمنوں کے ترجمان تھے۔ لہٰذا نئے تاجر کو کنٹرول کرنا کم آسان ہو گیا تھا دوسری طرف دکن میں کم سکوں ہی سے کام چل جاتا تھا۔ مثلاً چاندی کے زیادہ ہلکے سکے بلکہ سیسے اور جست کے ٹوکن بھی کافی ہوتے تھے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تجارت زبردست حد تک بڑھ گئی تھی اور تاجروں کو جو قبائلیوں سے مبادلہ کرتے تھے بہت بھاری منافع حاصل ہوتا تھا۔ سکے کی اولین کم قدری خود چانکیہ سے منسوب ہے جس نے روایتاً اتنی ہی چاندی

کی مقدار سے آٹھ گنا سکے بنا ڈالے تھے لیکن جب خزانہ مشکل میں ہو تو ''ارتھ شاستر'' نے اس کے لیے دیگر تدابیر بھی بنائی ہیں۔ جس راجہ کو مالی پریشانی ہو اسے چاہیے کہ لوگوں کے سرمائے، تجارتی سامان کے ذخیروں، اناج وغیرہ پر خصوصی ٹیکس لگائے لیکن صرف ایک بار، اس سے زیادہ نہیں اور ہر جگہ حاضر رہنے والے ریاستی کارندے اس موقع پر ''رضاکارانہ'' عطیات کے ساتھ آگے بڑھیں اور اس طرح عوام کا جوش بڑھائیں۔ نئے نئے مذہبی پوجا پاٹ کے طریقے دریافت کیے جائیں خواہ وہ ''ناگوں'' سے تعلق رکھتے ہوں یا بھوت پریت یا اسی نوع کی دوسری چیزوں سے۔ خفیہ کارندے اس طرح ضعیف الخیال لوگوں کو بے وقوف بنا کر ان سے چڑھاوے حاصل کریں جو خاموش و خفیہ طریقے پر خزانے میں چلے جائیں۔ کوتلیہ جیسے برہمن وزیر کا ایسا طریقہ تجویز کرنا عجیب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن تیسری صدی تک بہت سے برہمن قدیم اور غیر ویدک توہمات کو حقارت کے ساتھ گوارا کر سکتے تھے۔ ویاکرن کا ماہر پاتنجلی سرسری طور پر یہ تذکرہ کرتا ہے کہ موریوں نے روپے کی خاطر اس قسم کی پوجا پاٹھ کے طریقے ایجاد کیے تھے۔ آخر میں قومی قرضہ اور سرکاری ادھار کے بجائے ''ارتھ شاستر'' نے تاجروں کے خلاف خصوصی اقدامات کی سفارش کی ہے۔ مناسب بھیس بدل کر جاسوس دولت مند تاجر کو شراب پلاتے، اسے لوٹتے، اس پر کسی جرم کا جھوٹا الزام لگاتے اور یہاں تک کہ اسے قتل بھی کر دیتے۔ تاجر کا ضبط شدہ مال اور روپیہ ریاست کے خزانے میں داخل ہو جاتا تھا۔ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ خواہ خفیہ کارندے کتنے ہی احتیاط سے چنے جاتے ہوں یہ مہلک طریقے انسانی کردار پر ایک ایسا دباؤ ڈالتے تھے جو حفاظت و سلامتی کی حد سے تجاوز کر جاتا تھا۔ اشوک کے مفاد عامہ کے کام اور تعمیرات خزانہ کے بہت سے روپیہ کو واپس گردش میں لے آئیں۔ اس کے اور اس کے ملازموں کے دوروں نے نقل و حمل پر پڑنے والے دباؤ کو کم کر دیا اور مقامی فاضل پیداوار جہاں بھی ہوتی تھی وہیں کھالی جاتی تھی۔ رعایا کے ساتھ ایک نیا رویہ اور تجارتی راستوں پر نئی تعمیرات ایسی چیزیں تھیں جنہوں نے ایک مضبوط طبقاتی بنیاد ریاست کے لیے قائم کر دی جس پر اب تک ضابطہ پرستی کی اور ضابطہ پرستی کے لیے حکومت ہوتی آئی تھی۔ اشوک کے بعد ریاست نے ایک نیا کام سنبھالا یعنی طبقات کی باہمی مفاہمت۔ ''ارتھ شاستر'' نے کبھی اس کا تصور بھی نہیں کیا تھا اور درحقیقت اراضی کی صفائی، اراضی کی آبادکاری اور سخت ضوابط میں جکڑی ہوئی تجارت کی جو حکمتِ عملی ریاست مگدھ میں اختیار کی گئی تھی اس کے گویا مسامات کے اندر ہی اندر سماج کے طبقات بڑھتے جا رہے تھے۔ اس مفاہمتی کارروائی کے لیے مناسب ترین ذریعہ جو اختیار کیا گیا وہ ایک نئے مفہوم میں عالم گیر دھم (دھم) تھا۔ اس تازہ بالیدہ

مذہب نے راجہ اور رعایا کو ایک مقام پر جمع کر دیا۔ ہو سکتا ہے کہ آج یہ حل بہترین معلوم نہ ہو لیکن اس وقت یہ فوراً موثر ثابت ہوا۔ یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستان کے قومی کردار ''دھم'' کی مہر اشوک کے زمانے میں لگی۔ جلد ہی اس لفظ کا مفہوم عدل کے ماسوا کچھ اور ہو گیا۔ یعنی مذہب۔ لیکن یہ کسی طرح بھی اس قسم کا مذہب نہیں تھا جس کا پیروکار خود اشوک تھا۔ اس کے بعد ہمیشہ کے لیے یہ روایت سی بن گئی کہ ہندوستان کی آئندہ انتہائی نمایاں ثقافتی ترقیوں پر کسی نہ کسی ''دھم'' کا گمراہ کن غلاف چڑھا رہا ہے۔ یہ بات بالکل موزوں اور مناسب حال ہی ہے کہ ہندوستان کا موجودہ قومی نشان اشوک کے ستون کے شیر نما بالائی حصہ سے لیا گیا ہے جو تھوڑا بہت اب تک سانچی کے مقام پر باقی ہے۔

O

باب: 7

جاگیرداری کی طرف

نیا پروہتائی نظام:

اشوک کی اصلاحات نے پرانے آریائی قبیلوں کے پروہتائی نظام یعنی برہمن ذات کے تغیر و تبدل کو مکمل کر دیا۔ قدیم تر برہمن دھرم کی مضبوط بنیاد پنجاب کے قبیلوں کی چوپانی زندگی اور ان کے مستقل قربانی کے یگیہ تھے۔ اس چیز کو پہلے سکندر کے تباہ کن حملے نے اور پھر اس کے فوراً ہی بعد مگدھ کی فتوحات نے اس طرح توڑ پھوڑ ڈالا کہ احیائے نو کا کوئی امکان ہی نہ رہا۔ مگدھ کی زراعت و فلسفہ اور بدھ، جین اور آجیوک جیسے ہنسا کے پرستار فرقوں نے ویدک مذہبی رسموں کو وادیٔ گنگا میں حقیقی طور پر پھیلنے سے روک دیا تھا اور صرف چند ہی موقعوں پر چھٹی صدی کے چند سادہ لوح راجاؤں نے قربانی کی رسوم ادا کی تھیں۔ ''ارتھ شاستر'' یگیہ پر کسی قسم کا بھی زور نہیں دیتا حالانکہ اس کا مصنف برہمن تھا۔ یہ پہلے ذکر آ چکا ہے کہ کرشن پوجا پنجاب تک میں ویدک رسموں کے زوال کا مظہر تھی۔ اس طرح ایک اہم طبقہ پہلی بار قبائلی بندھنوں اور روایتی ویدک رسمی فرائض سے آزاد ہو گیا۔ قدیم ہندوستانی سماج میں برہمنوں کا ہی ایک ایسا طبقہ تھا جس میں رسمی تعلیم حاصل کرنا لازم تھا اور جن کی ذہانت ایک روایت بن چکی تھی۔ ویدوں، صرف و نحو اور مذہبی رسوم پر عبور حاصل کرنے کے لیے ایک چیلے کے لیے یہ ضروری تھا کہ کسی برہمن آشرم کی تنہائیوں میں کسی گرو کی خدمت میں تجرد کے بارہ سال صرف کرے۔ یہ واجب تھا کہ مقدس کتابوں کو اس خوبی کے ساتھ حفظ کیا جائے کہ لفظوں میں ایک رکن تہجی یا تلفظ میں لب و لہجہ کی ذرا سی بھی غلطی نہ ہونے پائے کیونکہ ابھی تک ویدوں کو حیطۂ تحریر میں نہیں لایا گیا تھا۔ یہ حفظ کرنا اور تربیت کا یہ طریقہ روم کے عہد میں فرانس کے ڈاوئڈ پجاریوں سے مشابہ ہے۔ یہاں اس طریقہ کو زیادہ اعلیٰ قسم کی ذہنی کامیابی نصیب ہوئی تھی۔ اشوک اور اس کے جانشینوں نے اس عہد کے سربرآوردہ برہمنوں کے

لیے جس احترام کا اظہار کیا تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ تعلیم، ثقافت، سماج میں ایک طبقاتی ڈھانچے کا قیام اصلاً ناقابلِ مفاہمت جماعتوں کے باہمی امتزاج و اتحاد اور زرعی سماج کی عام توسیع میں ذات پات نے ایک ایسا نیا کردار ادا کرنا شروع کر دیا تھا جس سے اس کی اہمیت بڑھ گئی تھی۔ ان پر تفصیل سے غور کرنا لازمی ہے۔

اگرچہ ویدک محاورات نظریاتی طور پر غیر متفقہ رہے لیکن سنسکرت میں ایک زندہ زبان کی حیثیت سے نمایاں علاقائی تنوع نظر آنے لگا تھا۔ اس زبان کو ایک متعین شکل دینے کا کام صرف ونحو کے برہمن علماء کے ایک لمبے سلسلے نے سرانجام دیا جن میں عظیم ترین عالم پانی نے اپنے پیش رووں کی یاد ہی بھلا دی۔ پانی کی تصنیف ''اشٹادھیائی'' صرف ونحو پر کسی بھی زبان میں اولین باقاعدہ علمی رسالہ ہے اس کے جانشینوں میں سب سے زیادہ اہم پاتنجلی (دوسری صدی ق۔م کے نصف اول میں) تھا۔ اس نے پانی کے انتہائی مجمل قواعد کی تفسیر پیش کی جس میں سنسکرت زبان کے اصولوں کو براہین قاطعہ اور یکسر وضاحت کے ساتھ آگے بڑھایا گیا ہے۔ اس کے بعد صرف ونحو (ویاکرن) سنسکرت زبان کے مطالعات کا سب سے زیادہ تسکین بخش موضوع بن گیا۔ پاتنجلی کی سلیس وحسین تفسیر اب تک سنسکرت نثر کا بہترین نمونہ ہے۔ کسی بھی شعبہ علم کے تمام بنیادی قواعد (سوتروں) کو حفظ کرنے پر زور دینے سے سادہ نظم گوئی کو تحریک ملتی تھی لیکن نثر کی نشوونما رک جاتی تھی۔ پاتنجلی کے بعد صدیوں تک سنسکرت کی ساخت میں کوئی اہم تبدیلی نظر نہیں آتی۔ لیکن عوام کی مستقل ترقی پذیر اور علاقائی دیسی زبانوں سے جو اپنی اپنی راہ پر جا رہی تھیں لیکن جن پر سنسکرت کا اہم اثر تھا وقتاً فوقتاً تھوڑا بہت حصہ قبول کر لینے سے اس کے الفاظ اور محاورات کے ذخیرے میں اضافہ ہوتا رہا۔ یہ صوبائی زبانیں بگڑی ہوئی بولیاں تھیں جو مختلف مشترکہ علاقائی منڈیوں میں پیدا ہوئی تھیں۔ مگدھ کی عام زبان پورے ملک کے لیے زیادہ عرصہ تک کام نہیں آ سکتی تھی۔ خصوصاً ان لوگوں کے تنوع کے پیش نظر جو غذائی پیداوار کی وجہ سے تعداد میں بڑھ رہے تھے اور دیگر اقسام کی پیداوار کے فنی اصولوں میں اس قدر ترقی یافتہ تھے کہ فروغ پذیر تجارت میں حصہ لے سکتے تھے۔ یہ بات آسام پر ایک ہی نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتی ہے جہاں تقریباً ہر چھوٹی وادی کا اپنا قبائلی گروہ اور اپنی خاص زبان یا بڑی بولی ہے۔ ہندوستان کی بھی عام صورت حال یقیناً اس وقت ایسی ہی ہوگی جب کہ اشوک کے فرمان کندہ کرائے گئے۔

سنسکرت تیزی کے ساتھ اونچے طبقے کی خاص بامحاورہ زبان بن گئی جسے تعلیم یافتہ آدمی سمجھتے تھے۔ اس زبان کی رسمی تعلیم برہمنوں کے ہاتھ میں ہی رہی۔ پہلا قابلِ غور سنسکرت کتبہ گرنار کے

مقام پر 150ء میں لگایا گیا۔ اس میں شک راجہ رودردامن اس امر کا فخریہ اظہار کرتا ہے کہ اس نے ایک بند کو جسے چندرگپت موریہ نے بنایا تھا دوبارہ تعمیر کیا اس کے ساتھ ہی وہ سنسکرت میں اپنی قابلیت پر بھی ناز کرتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ دولت مند اور طاقت ور غیر ملکی لوگ سنسکرات کے ذریعہ خود کو ہندوستانی بنا کر ہندوستانی امراء میں شامل ہو سکتے تھے۔ اگرچہ عام طور پر چوتھی صدی عیسوی تک کتبوں کے لیے آسان تر زبان پراکرت کا استعمال ہوتا رہا۔ ناسک کی بدھ گپھاؤں میں انتہائی دقیق سنسکرت کے کتبے غیر ملکی نسل کے شک معطیوں نے دیے تھے حالانکہ اس ملک کے سات راہن حکمران ابھی تک سادہ پراکرت کے استعمال پر قائم تھے۔ سنسکرت مصنفین میں سب سے زیادہ بسیار نویس دھارا کا راجہ بھوج تھا (1000ء سے 1055ء) جس نے سائنس، فلکیات، فنِ تعمیر اور عروض پر کتابیں لکھیں اس نے اشعار بھی کہے اور ڈرامے بھی لکھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک قدیم نسل کی (ناگ) شہزادی کا لڑکا تھا جس کا سنسکرت نام ششی پربھا تھا۔ کم سے کم اس کے والد سندھو راجہ کا اس شہزادی سے معاشقہ اور شہزادی کو حاصل کرنے کی داستان نے شاعر پدام گپت پری مل کو اس کی تصنیف ''نوسہاسن کچرتم'' کا مواد فراہم کر دیا۔ ویش لوگ اگرچہ اصل میں آریائی تھے لیکن جلد ہی سنسکرت تعلیم کو چھوڑ گئے جب کہ ہندوستانی اور غیر ملکی نسل کے کشتری سنسکرت ادب میں اضافہ کرتے رہے۔ چوتھی صدی کے بعد یہ زبان اکثر سرکاری دستاویزوں کے لیے بھی استعمال ہوتی تھی۔ اس معاملہ میں کائستھ لوگوں کی مدد کے لیے جو کہ دفتری محرروں کی ذات ہے۔ سنسکرت زبان کے خطوط، احکامات، عام اطلاعات، عدالتی فیصلوں اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کے معیاری نمونے تیار کیے گئے۔ ان میں سے بعض سابق ''لیکھ پرکاش'' اور ''لیکھ پدھتی'' کے وسیلے سے ابھی تک باقی ہیں۔

سنسکرت میں افعال کے جو عجیب وخصوصی مثلاً دعائیہ صیغے پائے جاتے ہیں ان کے باعث اس پر ایک پروہتی زبان کی چھاپ ہمیشہ لگی رہی۔ اس میں روزمرہ کے استعمال کے لیے سادہ فعل مستقبل کا بھی فقدان ہے۔ برہمن مذہبی رسوم سے بندھا رہا حالانکہ وہ خالص آریائی قسم کی نہ تھیں اس سلسلے میں اس کے واحد حریف قدیم قوموں کے جادوگر پجاری تھے جن میں سے ہر ایک اپنے قبائلی گروہ تک ہی محدود تھا۔ ان قبائلی پروہتوں میں سے بھی متعدد کو ان کے توہم پرستانہ علم وعقائد کے ساتھ برہمن دھرم میں جذب کر لیا گیا۔ بعض اوقات کسی پیشہ ورانہ ذات یا قبائلی ذات کی پروہتائی کے کام بھی برہمن سنبھال لیتا اور ان میں اپنے پوجا پاٹھ کے طریقوں کا اضافہ کر دیتا اور قدیم مذہبی رسوم کی بدترین خصوصیات کو یا تو خارج کر دیتا یا ان کو معتدل بنا دیتا۔ بودھی، جینی اور

دوسرے راہب تمام رسوم کو چھوڑ چکے تھے اور ولادت، موت، شادی، حمل اور شاگرد سازی کی متبرک رسوم کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کر سکتے تھے جیسے کہ برہمن لوگ کر سکتے تھے اور کرتے تھے۔ صرف برہمن ہی بیج بونے کے وقت فصلوں کو برکت دے سکتا تھا، نحس ستاروں کو مہربان و سازگار بنا سکتا تھا، ناخوش دیوتاؤں کو خوش کر سکتا تھا اور جنم پتری بنا سکتا تھا (اور اسی سے پیش گوئی بھی کر سکتا تھا) ویدک یگیہ کی رسوم محض زبانی طور پر افضل و اعلیٰ ہیں لیکن عملاً روز افزوں طور پر بھلائی جاتی رہیں۔ کبھی کبھی کوئی راجہ کسی طرح کی کوئی قربانی مثلاً گھوڑے کی قربانی (اشومیدھ) کی رسم ادا کر لیتا تھا لیکن ایسا اس قدر شاذ و نادر ہوتا تھا کہ خود راجہ کے اعلیٰ پروہتوں کے لیے بھی یہ کوئی قابلِ اعتماد ذریعہ آمدنی نہیں بن سکتا تھا۔ نئی مذہبی رسوم صرف اسی وقت آمدنی کا ذریعہ بن سکتی تھیں جب وہ زرعی تجارتی سماج کے گرہستی (''گہ پتی'') طبقے کی خدمت کے لیے ادا کی جائیں۔ برہمن یہ خدمت ذات پات سے قطع نظر ادا کرتے تھے لیکن ہمیشہ ایک معقول فیس لے کر اور اس شرط پر کہ برہمنوں کے رواج اور دستور کا واجبی احترام کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ تیسری صدی ق۔م میں ''گہ پتی'' کا مفہوم زمین کا مالک کسان یا دولت مند ویش آبادکار ہو گیا تھا۔ ایک بڑے خاندان اور کنبے کے سربراہ کو ''مہشال'' کہتے تھے خواہ وہ ''گہ پتی'' ہو یا نہ ہو۔

اب تک جو بھی قبائلی اور پیشہ ورانہ ذاتیں باقی رہ گئی تھیں برہمن لوگ رفتہ رفتہ ان میں گھس گئے اور یہ عمل آج تک جاری ہے۔ اس کے معنی تھے نئے دیوتاؤں کی پرستش جن میں کرشن بھی شامل ہے جس نے سکندر کے حملے سے پہلے اندر پوجا کو پنجاب کے میدانوں سے باہر نکال دیا تھا لیکن قبائلی رسوم اور قبائلی مذاہب کی خالص نوعیت میں فرق آ گیا کیونکہ قبائلی دیوتاؤں اور برہمنوں کے معیاری دیوتاؤں کو ایک بنا دیا گیا یا برہمنوں کے نئے مقدس صحیفے لکھے گئے جن میں ان دیوتاؤں کو بھی قابل احترام بنا دیا گیا جن کو جذب نہیں کیا جا سکتا تھا۔ یہ نئے دیوتا یا وہ مختلف دیوتا جن کو حال ہی میں ایک بنا دیا گیا تھا اپنے ساتھ نئی رسومِ عبادت بھی لے کر آئے اور خصوصی تقریبات کے لیے قمری کیلینڈر کی خاص تاریخیں بھی۔ سفر زیارت کے لیے نئے مقدس مقامات ظہور میں آئے جن کو قابلِ احترام و مقدس بنانے کے لیے مناسب اساطیری داستانیں پیش کی گئیں حالانکہ یہ مقامات وہ تھے جو برہمنوں سے پہلے کے اور وحشیوں کے مذہبی مرکز ہی ہو سکتے تھے۔ مہابھارت، رامائن اور خاص کر پرانوں میں اس قسم کا مواد بھی بھرا پڑا ہے۔ غیر قوموں کو جذب کرنے کا نظام بھی خاص طور پر دلچسپ ہے۔ نہ صرف کرشن بلکہ بدھ اور چند قدیم قبائلی نشان والے دیوتا بھی جن میں قدیمی مچھلی، کچھوا اور سؤر شامل ہیں وشنو نارائن کے اوتار بنا دیے گئے۔

بوزنہ روہنومان زراعت پیشہ لوگوں میں اس قدر مقبول ہے کہ کسانوں کا ایک خصوصی دیوتا ہو گیا ہے جس کی پوجا سب سے جداگانہ و آزادانہ ہوتی ہے وہ وشنو کے ایک اور اوتار رام کا خدمت گار ساتھی ہو جاتا ہے۔ زمین کو سر پر اٹھانے والے عظیم ناگ کو وشنو نارائن سمندر پر سوتے وقت اپنے چھتر دھاری بستر کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ ناگ شیو کا ہار اور گنیش کا ہتھیار ہے۔ ہاتھی کے سر والا گنیش شیو کا یا شیو کی بیوی کا بیٹا ہے۔ خود شیو جنوں اور دیوؤں کا حاکم اعلیٰ ہے جن میں سے ویتال جیسے بہت سے جن بھی جداگانہ اور بہت قدیم دیوتا ہیں اور ابھی تک دیہات میں ان کی پوجا بہت عام ہے۔ شیو کا سانڈ نندی جنوبی ہند میں جدید حجری زمانے میں پوجا جاتا تھا لیکن اس پر سواری کرنے والا اس کا کوئی انسانی یا فوق البشر مالک نہیں تھا۔ سندھی تہذیب کی لاتعداد مہروں پر وہ اکیلا موجود ہے۔ اس طرح کے اختلافی اجزا کا مرکب مسلسل ڈھیر ہوتا چلا جاتا ہے حالانکہ ان تمام داستانوں کو یکجا کرنے سے ایک بے معنی اور متناقص مواد کا منتشر شیرازہ ہی وجود میں آتا ہے، اس عمل کی اہمیت کو بہرحال کم نہیں کرنا چاہیے۔ ان نئے جذب کردہ قدیم دیوتاؤں کی پرستش باہمی ثقافت پذیری کے نظام کا ایک حصہ تھی یعنی صاف طور پر ایک قسم کا لین دین۔ اوّل یہ کہ مثال کے طور پر جب ناگ کے سابقہ پرستار شیو کے سامنے سر جھکاتے تھے تو ساتھ ہی ساتھ ناگ کی بھی پوجا ہو جاتی تھی اور شیو کے پیرو کار اپنی پوجا پاٹ میں بہ یک وقت ناگ کو بھی خراجِ احترام پیش کر دیتے تھے۔ بہت سے لوگ ناگ پوجا کا خاص دن ہر سال مناتے تھے جب کہ زمین کھودی نہیں جاتی تھی اور سانپوں کے لیے خوراک باہر رکھی جاتی تھی۔ مادری برتری و اقتدار کا اصول ماننے والے عناصر کو اس طرح تسخیر کیا گیا تھا کہ دیوی ماتا کو کسی دیوتا کی بیوی مان لیا جاتا تھا مثلاً درگا۔ پاروتی (جس کے کئی مقامی نام ہو سکتے ہیں جیسے نکائی یا کالوبائی) شیو کی بیوی تھی اور لکشمی وشنو کی۔ مخلوط و مرکب دیوتائی خاندانوں نے مختلف مذہبی فرقوں کو ایک مرکز پر لانے کا عمل جاری رکھا۔ سکندھ اور گنیش شیو کے بیٹے ہو گئے۔ جاگیرداری دور میں تمام دیوتاؤں کو ایک قسم کے شہنشاہی دربار کی شکل میں جمع کر دیا گیا تھا۔ دیوتاؤں کی شادیاں ظاہر کرتی ہیں کہ انسانی شادی ایک مسلمہ رواج بن چکا تھا نیز یہ کہ ان دیوتاؤں کے پرستار جو پہلے الگ الگ ہی نہیں ایک دوسرے کے دشمن بھی تھے اب ایک ہی سماج میں ضم ہو چکے تھے کیونکہ اس کے بغیر یہ دیوتائی شادیاں ناممکن ہوتیں۔ نئی ذاتوں (''جاتی'') کو وہ مرتبہ ملا جو مشترکہ سماج میں ان کی اقتصادی حیثیت کے تقریباً مطابق تھا۔ انہوں نے اپنے فرقے کے اندر ہی شادی کرنے اور ایک ساتھ مل کر کھانا کھانے کے طریقے جو سابقہ قبائلی زندگی کے متعلق تھے کسی تبدیلی کے بغیر قائم رکھے۔ ان

کی حیثیت کے تحفظ کی ضمانت وہ احترام تھا جو ان کے دیوتاؤں کو مجموعی طور پر پورے سماج میں حاصل تھا جبکہ وہ خود بھی اپنے بدلتے ہوئے دیوتاؤں کے ساتھ ساتھ دوسرے دیوتاؤں کی پوجا کر کے اس سماج کا ایک اہم ترکیبی جزو بن گئے تھے۔ یہ حالت یونان کی قدیم نیابتی ریاستوں کے نظام کے مشابہ تھا سوائے اس کے کہ یہاں کسی جماعت کے مرتبے اور اس کی تنہا پسندی کے درمیان عدم مساوات تھی۔

اس باہمی ثقافت پذیری کے عمل کے ساتھ ساتھ ایک طبقاتی ڈھانچہ بھی وجود میں آیا جبکہ پہلے اس طرح کی کوئی چیز موجود نہ تھی بعد کے دور کے برہمن گرنتھ (''سمرتی'') چانکیہ کی طرح اس بات پر زور دیتے ہیں کہ سماجی نظام کی بقا کے لیے شاہیت لازمی ہے۔ راجہ کو طاقت اور ''قانون عصائے دراز'' (''ڈنڈا نیتی'') کا استعمال ضروری ہے'' تاکہ بڑی مچھلی چھوٹی کو نگل نہ جائے'' حالانکہ قبائلی سماج نے کبھی ایسی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔ قبائلی نسل کے بہت سے جنوبی راجاؤں نے ''رحمِ زریں'' (''برہنہ گربھ'') کی رسم منانے کا فخریہ دعویٰ کیا ہے۔ بعض پرانوں میں اس کی تفصیل بڑی احتیاط سے دی گئی ہے۔ سونے کا ایک بہت بڑا برتن تیار کیا جاتا تھا جس میں سردار قبیلہ کو اس طرح دوہرا کر کے ٹھونس دیا جاتا تھا جیسے رحم مادر میں جنینی بچہ رہتا ہے۔ تب اجرت پر بلائے گئے پروہت حمل وولادت کے مخصوص برہمنی منتر پڑھتے تھے اس پر وہ شخص ''حملِ زریں'' میں سے اس طرح برآمد ہوتا تھا گویا وہ دوبارہ پیدا ہوا ہے اور صرف دوبارہ پیدا ہی نہیں ہوا بلکہ اس کو ایک نئی ذات یا پہلی بار ایک ذات بھی مل گئی ہے۔ اس کی یہ ذات وہ نہیں ہوتی تھی جو سماج میں جذب ہونے سے پہلے اس کے قبیلہ کی تھی بلکہ کلاسیکی چار ذاتوں میں سے ایک ذات بلکہ عموماً کشتری ذات ہوتی تھی اور اس کا ''گوتر'' برہمن پروہت کا ''گوتر'' ہوتا تھا۔ بہت سے دوسری بار پیدا ہونے والے عہد وسطیٰ کے راجے سات راہن گوتم پتر کی طرح بہ یک وقت برہمن اور کشتری ذات کے مدعی ہو جاتے تھے۔ سونے کا برتن برہمن پروہت کو اس کی دکشنا کے طور پر ملتا تھا اور اس طرح ہر شخص خوش ہو جاتا تھا۔ بعد کے بہت راجے حتیٰ کہ کچھ بودھ راجے بھی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ وہ چار ذاتوں کے طبقاتی نظام (''چتر ورینہ'') کی حمایت کرتے ہیں حالانکہ ان میں سے بعض کا دعویٰ تھا کہ وہ ناگ قبائلیوں یا ''مہابھارت'' کے نیم ناگ اشوتھامن یا ''رامائن'' کے کسی بوزنہ راجہ کی اولاد ہیں۔ یہ سب کچھ اس لیے تھا کہ ویشیہ اور شودروں کی نوساختہ جماعت کو برہمنوں کی مذہبی عظمت اور کشتریوں کے ہتھیاروں کے ذریعہ زیر رکھا جائے۔ سردار قبیلہ چند امراء کی حمایت سے جو قبائلی قانون سے آزاد ہو چکے تھے اپنے سابق قبیلے کا حکمران بن جاتا جب کہ

عام قبائلی افراد کسانوں کی ایک نئی جماعت میں ضم ہو جاتے۔ بعض اوقات برہمن سردار قبیلہ کے لیے پرانوں یا رزم ناموں میں ایک باعزت شجرہ نسل تلاش کرنے اور اس حسب ونسب کو باقاعدہ یادداشتوں میں درج کرنے سے بھی ایک قدم آگے بڑھ جاتا تھا، یعنی برہمن اس قبیلے میں شادی بھی کر لیتا اور اس سے نئے قبائلی برہمن پیدا ہو جاتے۔ بعض اوقات جیسا کہ چھٹی صدی کے وسط ہند میں ہوا۔ مخلوط نسل کے یہ اخلاف قبیلے پر حکومت کرنے لگتے تھے۔ اس سے قدرے بعد کے زمانے میں بنگال کا راجہ لوک ناتھ فخریہ کہتا ہے کہ اس کا باپ برہمن تھا اور ماں قبائلی خاندان کی سردار (''گوتر دیوی'') تھی۔ اسی طرح ہند چینی میں پہلی سلطنت کی بنیاد ایک مہم جو کونڈینہ نے رکھی جو تیر کمان کا ایسا دھنی تھا کہ اس کی شجاعت نے مقامی قبائلیوں کو مرعوب کر دیا اور اس کو اس قابل بنا دیا کہ مقامی ناگ سردار کی لڑکی سوما سے شادی ہو گئی۔ قدیم عہد کے مادری اقتدار کے اصول نے اسی طرح کی شادیوں کو بہت آسان بنا دیا تھا۔ بعض اوقات اس معاملہ میں ایک باقاعدہ توازن پیدا کیا جاتا تھا جیسے کہ مالابار میں نار ذات کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے کہ اس کی مائیں مادری اقتدار ماننے والوں کی مقامی آبادی سے متعلق تھیں اور اس کے باپ پدری اقتدار ماننے والی نمبودری برہمن ذات کے تھے۔ دونوں گروہ ابھی تک اپنے جدگانہ رواج قائم رکھے ہوئے ہیں۔

قبائلیوں کا انتشار اور ان کا زرعی سماج میں ضم ہونا اب صرف سردار قبیلہ اور اس کے چند بڑے بڑے ارکان کو اپنا ہم نوا بنا لینے سے ممکن نہیں ہو سکتا تھا۔ عوام اپنی روزانہ ضروریات کو جس طریقے سے پورا کرتے تھے اس کا تبدیل کرنا بھی ذات پات کے ڈھانچے کی کارکردگی کے لیے ضروری تھا۔ قبیلہ مجموعی طور پر ایک نئے کسانی ذات کے گروہ (''جاتی'') میں تبدیل ہو گیا اور عام طور پر ان لوگوں کا درجہ شودروں کا رہا اور انہوں نے جس قدر پرانے رواجوں کو ممکن ہوا قائم رکھا (اس میں قبیلے کے اندر ہی شادی کا رواج بھی شامل ہے) برہمنوں نے یہاں غیر ترقی یافتہ مقامات پر اولین رہنماؤں کا کام کیا۔ انہوں نے پہلے کاٹو اور جلاؤ قسم کی زراعت اور غذا اندوزی کے طریقہ کی جگہ ہل کے ذریعہ زراعت کا رواج چلایا۔ نئی فصلیں، دور افتادہ منڈیوں کا علم، دیہی آبادیوں کی تنظیم اور تجارت ان کے ساتھ آئی۔ اس کے نتیجے کے طور پر راجاؤں اور ہونے والے راجاؤں نے دور دراز وادئ گنگا سے برہمنوں کو ان کے علاقوں میں آباد ہونے کی دعوت دی جو ابھی تک غیر آباد پڑے تھے۔ تانبے کے تقریباً تمام قدیم محفوظ پترے (جو سارے ملک میں کئی من کی مقدار میں دریافت ہوئے ہیں) چوتھی صدی اور اس کے بعد کے شاہی پروانے ہیں جو کہ ایسے برہمنوں کو اراضی کے عطیات دیے جانے کا ریکارڈ پیش کرتے ہیں جن کا تعلق کسی مندر سے نہیں

تھا۔ اس کے علاوہ ہر ایک گاؤں زمین کے ایک یا دو قطعات اور دیہی فصل کا ایک مختصر مگر مقرر حصہ پوجا پاٹ کے کاموں اور پروہتوں کے لیے الگ کر دیتا تھا خواہ وہ برہمن ہوں یا غیر برہمن۔ لیکن برہمن عام طور پر تمام ٹیکسوں سے بری رہنے کا حق جتاتے تھے اور واقعی یہ رعایت حاصل بھی کر لیتے تھے۔ وہ قرضوں پر کم شرح سود اور دوسرے حقوق کا مطالبہ بھی کرتے جو ہمیشہ منظور نہیں کیے جاتے تھے۔

برہمن اکثر قبائلی یا مقامی کسانی ذات (''جاتی'') کی رسوم اور قدیم روایات کو کسی خاص مگر ترمیم شدہ شکل میں ایک نئے پروہت کی حیثیت سے جاری و قائم رکھتا تھا۔ اس چیز نے اس ''دھم'' کی شکل بدل دی جس کو اشوک نے تمام ہندوستانیوں سے وابستہ پایا تھا۔ یہ فطری امر ہے کہ جو خاص برہمن اس طرح قبائلی دستور و روایت کا امین بن گیا تھا اس کے لیے یہ لازمی تھا کہ جن قوانین کو اسے کسی نہ کسی طرح جائز ثابت کرنا ہے مقدس کتابوں سے ان کی منظوری و اجازت کا دعویٰ کرے (اور ضرورت ہو تو ایسی منظوری و سند جعلی طور پر تیار کر لے)۔ عہدِ وسطیٰ کا عام قاعدہ یہ ہے کہ ہر ذات، (''جاتی'') پیشہ ورانہ برادری، جرگہ، کنبہ اور مقام کے اپنے قانونی رواج ہوتے تھے اور راجہ کے منصفوں کو فیصلہ کرنے سے پہلے ان سے استصواب کرنا ضروری تھا۔ اب بھی پست ترین ہندوستانی جماعتیں اپنے اندرونی تفرقوں کا فیصلہ ذات کی سبھا (کونسل) کے سامنے بحث و تمحیص کے ذریعہ کرتی ہیں۔ کسی اعلیٰ تر قانون سے اپیل کرنے کا موقع اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب انفرادی حقوقِ ملکیت کا ارتقا ہو چکا ہو یا جب مختلف جماعتوں کے اراکین مقدمہ بازی میں پھنسے ہوئے ہوں۔ ''ارتھ شاستر'' کا سخت نظامِ عدالت جو ہر رواج سے بالا تھا موریہ خاندان کے بعد جلد ہی ختم ہو گیا۔ اس طریقہ عمل نے اس چیز کو ممکن بنا دیا کہ ہندوستانی سماج بہت سے مختلف بلکہ متناقص سے مل کر کم سے کم تشدد کا استعمال کرتے ہوئے تشکیل پا سکے لیکن جس طریقہ سے یہ ارتقا ہوا اسی نے اشیائے صرف کی پیداوار کی اور اس لیے خود ثقافت کی ترقی و بالیدگی کو ایک خاص سطح سے اوپر اٹھنے سے روک دیا۔ توہم پرستی پر زور دینے سے بے معنی مذہبی رسوم کو ناقابلِ یقین فروغ حاصل ہوا۔ عہدِ وسطیٰ کے دو برہمن وزرائے ریاست نے مقدس کتابوں سے انتظامی امور پر جو دو مجموعہ قوانین مرتب کیے وہ ''ارتھ شاستر'' سے حیرتناک طور پر متضاد ہیں۔ یہ دو کتابیں ہیں ''کرتیہ کلپ ترو'' مؤلفہ بھٹ لکشمی دھر (1175ء) اور ''چتر ورگ چنتامنی'' مؤلفہ ہمادری (1275ء)۔ اوّل الذکر راجہ گووند چندر گاہدوال والیٔ قنوج کا ایک بلند مرتبہ وزیر تھا اور مؤخر الذکر دکن کے یادو راجہ رام چندر والی (دولت آباد) کا وزیر اعظم تھا۔ یہ دونوں کتابیں ہر ایک موقعہ اور

ہر ایک تاریخ کی خصوصی عبادتی رسوم کے اصولوں سے بھری پڑی ہیں۔ اگر ان دونوں کتابوں میں سے کسی کو مکمل طور پر شائع کیا جائے تو ہر ایک کی بارہ بارہ موٹی جلدیں بنیں گی۔ ان کے بیشتر حصے میں تیرتھ یاتراؤں، ہر طرح کے حقیقی یا خیالی گناہ کے لیے کفارہ ادا کرنے کے طریقوں، مردے کی رسموں، تزکیہ و طہارت کی قسموں کا بیان پھیلا ہوا ہے۔ ان کتابوں سے اگر کچھ ظاہر ہوتا ہے تو بس یہ کہ حکمران طبقہ کو بعض بالکل بے معنی معذوریاں صرف اس لیے برداشت کرنی پڑتی تھیں کہ کم تر طبقات پر توہم پرستی کے ذریعے اپنی حکومت مسلط کر سکے۔ جہاں تک انتظامی امور کا تعلق ہے تو حقیقی معنی میں انتظامیہ کے متعلق ان کتابوں میں دراصل کچھ بھی نہیں۔ انصاف کو صرف اس اصول میں محدود کر دیا گیا ہے کہ ہر گروہ کو اپنے غیر منضبط قوانین پر عمل کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ آگ، گرم لوہے اور زہر وغیرہ کے ذریعہ جسمانی اذیت دے کر جھوٹ سچ کے امتحان کی اس وقت اجازت تھی جب کہ جج پیش کردہ شہادت کی بنا پر کچھ فیصلہ نہ کر سکے لیکن یہ اذیت زبردستی اقبال جرم کرانے کے لیے نہیں ہوتی تھی۔ یہ بات معنی خیز ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سلطنت اپنی متعلقہ کتاب کی تیاری کے بعد پچیس سال کے اندر اندر نسبتاً چھوٹی مسلم حملہ آور فوجوں کے ہاتھوں اس بری طرح تباہ ہوئی کہ پھر نہ اٹھ سکی۔ ہیمادری ''سمرتیوں'' کی بڑی عزت کرتا تھا اور ایک منتظم کی حیثیت سے اس کو افسانوی شہرت حاصل تھی لیکن مان بھاو ادب میں اس پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ خود اپنی سلطنت کی دفاعی تیاریوں میں ابتری پیدا کرنے کے لیے اس نے علاؤالدین خلجی سے رشوتیں لی تھیں۔

برہمن لوگ ذات پات کے جن قوانین کے محافظ تھے ان کو منضبط اور شائع کرنے کی تکلیف کبھی انہوں نے گوارا نہیں کی۔ ایک ایسے وسیع اور عام مشترک قانون کی بنیاد ہی غائب ہو گئی جو مساوات کے اصولوں پر قائم ہو یا روم کے (Ius gentium) کے مانند ہو جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جرم اور گناہ مایوس کن حد تک ایک دوسرے میں خلط ملط ہو کر رہ جاتے ہیں اور انصاف کے اصول ان مذہبی حکایات کے حیرت خیز انبار میں دفن ہو جاتے ہیں جو ہر ایک احمقانہ رسم و رواج کے لیے مضحکہ خیز جواز پیش کر دیتی ہیں۔ پیشہ ورانہ انجمنوں اور شہروں کے جو محفوظات پورے عہدِ وسطیٰ میں موجود رہے ان کو کبھی مطالعے اور تجزیے کے لائق نہیں سمجھا گیا۔ یہ بے شمار جماعتیں (قبائلی، خاندانی، ''جاتی'' ذات، پیشہ وروں کی انجمنیں اور شاید شہری عوام) اس کی ترقی میں جو اضافے کر سکتی تھیں ان کو ہندوستانی ثقافت نے کھو دیا۔ اشوک اور بدھ نے جو تہذیبی اور سماجی تعمیر کا کام کیا تھا اس کو کبھی جاری نہ رکھا گیا۔ ذات پات کے بندھنوں کی سختی اور ذاتوں کی علیحدگی پسندی نے اس

امکان کو ضائع کر دیا کہ طبقہ، پیشہ، ذات اور مذہب سے قطع نظر کر کے تمام انسانوں کے لیے انصاف وعدل کی ایک مشترکہ بنیاد تلاش کی جائے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان کی ساری تاریخ بھی کالعدم ہوگئی ہے۔ پانچویں صدی کے قبیلوں (لچھوی، مل اور پنجاب کے آریہ) نے اپنی آزادی کا تحفظ ایسی ہی سختی سے کیا تھا جیسے کہ کوئی بھی یونانی شہری ریاست کرسکتی تھی بلکہ ایتھنز نے جس طرح مقدونیہ کے خلاف مدافعت کی تھی اس سے کہیں زیادہ قوت کا مظاہرہ ان قبائل نے کیا۔ بس فرق صرف یہ تھا کہ کسی برہمن ارسطو نے ان کے ریاستی دستوروں کا مطالعہ نہیں کیا۔ ان کی ''سبھا'' کونسلوں میں جو تقریریں ہوتی تھیں ان کی فصاحت (جیسا کہ روایت سے ہمیں پتہ چلتا ہے) عوامی جلسوں میں ایتھنز والوں کی فصاحت سے ٹکر لیتی تھی لیکن کوئی مؤرخ ہمیں یہ نہیں بتاتا کہ ان آزاد لوگوں کے ساتھ کون کون سے آزاد ادارے تباہ ہوگئے۔ یونانی قدیم ادبیاتِ عالیہ کی اعلیٰ ترین ادبی خصوصیات کا مقابلہ عہدِ وسطیٰ کے سنسکرت پرانوں کے لامتناہی و بے مزہ دفترِ بے معنی سے کرنے پر ان دونوں میں جو فرق بظاہر نظر آتا ہے دراصل اس سے کم فرق تھا۔ میگستھنیز نے ہندوستان میں ''آزاد شہری'' کی موجودگی کو تسلیم کیا ہے۔ یونانیوں کے لیے یہ ایک ایسی اصطلاح تھی جو یونانیوں کے لیے اس وقت بھی ایک واضح تاریخی مفہوم رکھتی تھی۔ جب کہ مقدونیہ نے ان کو محکوم بنا لیا تھا۔ ارسطو نے سپارٹا، کریٹ اور بہت سے دیگر یونانی شہروں میں خصوصی طور پر ''مشترک دسترخوان'' کا تذکرہ ایک اہم جمہوری رواج کے طور پر کیا ہے۔ یہ ٹھیک وہی چیز ہے جس کو یجر ویدی دور میں ''سگدھی'' اور ''سپیتی'' یعنی مشترکہ خورد ونوش کہا جاتا تھا اور جس کے لیے آٹھویں صدی کے آریہ پرارتھنا کرتے تھے۔ یہی چیز زوال پذیر رواج ''اک پاترم'' (ہم پیالگی) بھی ہے جسے ''ارتھ شاستر'' کی گیارھویں جلد نے چند فردی مگر عظیم ہندوستانی ریاستوں کی آزادی کی تخریب کے لیے استعمال کیا۔ اب تو یہ بات ذات کی عائد کردہ اس ممانعت کی شکل میں باقی رہ گئی ہے کہ غیر ذات میں کھانا نہ کھایا جائے۔ یونان وروم کے مذہب کے مطابق ہر ایک اہم جنگ سے پہلے تازہ ذبح کیے ہوئے جانوروں کی بھبکتی ہوئی انتڑیوں میں ہاتھ ڈال کر ٹٹولنا ضروری تھا۔ ہندوستان میں ایسے رواج ختم ہوگئے تو اس کے صدیوں بعد تک یونان میں یہ طریقہ قائم رہا۔ ''شام سلامس'' کی تقریب میں تھیمس ٹوکلز انسانوں کی قربانی دیتا تھا اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ماضی وحال کے حقائق کی طرف سے برہمنوں کی بے اعتنائی نے نہ صرف ہندوستانی تاریخ کو بلکہ بہت حد تک حقیقی ہندوستانی ثقافت کو بھی حرفِ غلط کی طرح مٹا دیا۔ اس سے کس قدر نقصان ہوا اس کا اندازہ لگانے کے لیے یہ تصور کیجئے کہ اگر ارسطو، ہیروڈوٹس، تھوکی ڈائیڈیز اور ان کے ہم

عصروں کی تمام تصانیف کو نیست ونابود کر دیا جائے اور ان کی جگہ پادریوں کی عبادتی رسوم کے اس دفتر کو رکھ کر جس کو میگنے کی عہدِ وسطیٰ کی ریاست پیٹرولوجیہ لیٹینا کے لیے دوبارہ مرتب کیا گیا تھا اس میں ''جیسٹا رومانورم'' کے اقتباسات کا بھی اضافہ کر دیا جائے تو ایسا کرنے سے کس قدر نقصان عظیم ہوگا۔

برہمنوں کی پیش کردہ ''منطق'' میں اس بات کی بڑی احتیاط کی گئی کہ تمام تر حقیقت سے گریز کیا جائے۔ اس کا آخری نتیجہ عظیم ''شنکر'' (800ء) کے فلسفے میں نظر آتا ہے جس نے یہ دعویٰ پیش کیا کہ ''کوئی شے یا تو الف ہے یا لاالف'' اور یہ رائے قائم کی کہ کائنات کئی سطحوں پر مابعد الطبیعاتی درجوں میں منقسم ہے۔ فطری طور پر ان میں بلند ترین سطح یہ ہے کہ انسان کائنات کے بنیادی ابدی عناصر پر غور وفکر کرے اور ان کے ساتھ واصل ہو جائے۔ مادی حقیقت کا کوئی وجود نہیں۔ اس طرح یہ فلسفی اگر عبادتی رسوم کی سطح پر عام لوگوں کے ساتھ شامل ہو جاتا تھا تو اس پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ بدھ مت کے بعد برہمنوں کو ''اہنسا'' کی جو تلقین ضرورتاً کرنی پڑتی تھی اس کے پہلو بہ پہلو جانوروں کی قربانی والے ویدک یگیہ کے لیے بھی زبانی ہمدردی کا سلسلہ انہوں نے جاری رکھا۔ ''سمرتی'' کی مقدس کتابوں میں بہ یک وقت نباتات خوری کو بھی لازمی قرار دیا گیا ہے اور مختلف قسم کے گوشت کی ایک فہرست بھی درج کی گئی ہے جو برہمن مہمانوں کو اس دعوت (شرادھ) پر کھلایا جاتا تھا جو کہ مردہ آباؤ اجداد کی روحوں کی خاطر کی جاتی تھی۔ منطقی تضادات کو کلی طور پر ہضم کر لینے کی یہ صلاحیت ہندوستان کے قومی کردار پر بھی اپنی چھاپ چھوڑ گئی جس کو عربوں اور یونانیوں کی طرح جدید مشاہدین نے بھی محسوس کیا ہے۔ منطقی استدلال کا عدم، دنیاوی حقیقت کی تحقیر، ہاتھ کے ادنیٰ خدمت کے کام سے معذوری، بنیادی اصولوں کو بے سمجھے بوجھے رٹ لینے پر زور دینا اور ان کے پوشیدہ معنی کی تفسیر کا کام کسی اعلیٰ ''گرو'' پر چھوڑ دینا، روایات کا احترام کرنا (خواہ وہ کتنی ہی احمقانہ کیوں نہ ہوں) اور ان سب کی پشت پر جعلی قدیم اسناد کی طاقت، یہ ایسی باتیں ہیں جن کا ہندوستانی سائنس پر تباہ کن اثر پڑا ــــ پرانے ہندوستانی نظامِ طب (آیوروید) نے بہت سے مفید علاج معلوم کیے تھے جن میں سے بعض جنگلی باشندوں سے سیکھے گئے تھے۔ اہلِ عرب جیسے انتہائی عملی انسانوں نے جو جالینوس اور ارسطو کو جانتے تھے تشخیصِ مرض سے متعلق ایک ہندوستانی طبی کتاب کا ترجمہ سنسکرت سے اپنے استعمال کے لیے کیا۔ لیکن بہت سے ماہرین آرُوید چند خاص قسم کے دردوں کے لیے ایک پودا ''انست'' تجویز کرتے ہیں حالانکہ وہ اس پر متفق نہیں کہ اصل میں یہ کونسی بوٹی ہے۔ ایک چھوٹی حقیر گھاس سے لے کر ایک پورے بڑھے ہوئے درخت تک اس کی چودہ اقسام مختلف مقامات پر اسی سنسکرت نام سے معروف ہیں اور

ظاہر ہے کہ یہ سب کی سب تجویز کر دی جاتی ہیں۔ اسی طرح برہمنوں کے پاس یاترا کے لیے مقدس مقامات کی ایک طویل فہرست تھی جو ملک بھر میں پھیلے ہوئے تھے بلکہ اس کی سرحدوں کے پار جا کر اور مصر میں بھی تھے۔ ان میں سے بہت سے ایسے ہیں جن کی شناخت ابھی تک نہیں ہو سکی کیونکہ سفر کا کوئی تفصیلی بیان اور ٹھیک ٹھیک محل وقوع کہیں نہیں دیا گیا۔ قدیم ہندوستانی مقامات اور لوگوں کے تاریخی تذکروں کے لیے اور بعض اوقات کھنڈروں کی شناخت کے لیے بھی ہمیں یونانی جغرافیہ دانوں، عرب سوداگروں اور چینی زائرین پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ ایک بھی ہندوستانی ماخذ اتنی اہمیت کا موجود نہیں۔

تیز رفتار بالیدگی اور طویل انحطاط کی یہ مضمحل کن داستان جس کا خلاصہ یہاں بیان کیا گیا ہے اشوک کے بعد کی کوئی پندرہ صدیوں پر محیط ہے۔ انجام کار یہ عالم ہو گیا کہ دیہاتی برہمن کا کسی دور دراز مقام پر بارہ سال سے زیادہ تک ویدوں کا مطالعہ کرنا تو درکنار وہ سادہ نوشت وخواند کی منزل تک پہنچنے سے بھی قاصر رہتا تھا۔ اس کو جو طفیلیت کے خصوصی حقوق اپنی ذات کی بنیاد پر حاصل رہے تھے ان سے وہ کبھی بھی رضا کارانہ طور پر دست بردار نہیں ہوا۔ بعض اوقات ایک برہمن ٹیکس دینے کی بہ نسبت برت رکھ کر دان دے دینا زیادہ پسند کرتا تھا۔ کہیں کہیں تانبے کے پتر پر ایک ایسا جعلی شاہی پروانہ بھی ملتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ روحانی عظمت رکھنے والے برہمن خواص کا طبقہ ان ایام سے بہت دور نکل آیا تھا جب ایرئین (Arrian) (سکندر کا سوانح نگار) جیسے حیرت زدہ غیر ملکی لوگ یہ کہہ سکتے تھے ''لیکن یہ واقعہ ہے کہ کوئی ہندوستانی کبھی جھوٹ بولتا نہیں دیکھا گیا۔'' لیکن برہمنیت کی یہ نمایاں ناکامی دراصل اس معذور، بے حس، فی الواقع خود کفیل وخود مکتفی، غیر مسلح گاؤں کی کامل فتح تھی جسے چانکیہ نے ریاست کی طاقت اور راجہ کے خزانے کی پیداواری بنیاد قرار دیا تھا۔ جیسا کہ کہا جا چکا ہے توہم پرستی کے غیر محدود فروغ نے حکمران طبقہ کو اس ضرورت کا احساس دلایا کہ چند رسمی معذوریوں اور پابندیوں کو قبول کر لے تاکہ سماج پر قابو حاصل کرنے میں مذہب کی گرفت مؤثر ہو سکے۔ ثقافت کی ترقی کو تبادلہ خیالات اور بڑھتے ہوئے میل جول کی ضرورت ہوتی ہے اور آخر تک تجزیہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کا انحصار اشیا کے لین دین کی شدت یعنی مال کی پیداوار پر ہوتا ہے۔ آبادی کے اضافے کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی پیداوار میں اضافہ تو ہوا لیکن یہ لین دین کے مال کی پیداوار کا اضافہ نہیں تھا۔ گاؤں زیادہ تر اپنی پیداوار ہی سے اپنا گزارا کر لیتا تھا۔ جس تھوڑی بہت پیداوار کا مبادلہ ہوتا تھا وہ کرایہ زمین، ہدیہ ونذر اور محاصل کی صورت میں سب سے پہلے جاگیردار آقا یا محاصل وصول کرنے

والے کے ہاتھوں میں پہنچتی تھی اور یہ دونوں اکثر ایک ہی شخص ہوتے تھے۔ دیہی سماج کی یہ عجیب وغریب علیحدگی ہی عہدِ وسطیٰ کے ان ہندوستانی نظامِ ہائے مذہب وفلسفہ مذہب کی بعید از قیاس زبردست پیداوار کا موجب ہوئی جو بجز ملیشیا میں معمولی منشیات کے۔ ہندوستان سے باہر جگہ اتنے متبعین کو اپنی طرف کھینچنے میں ناکام ہوئے جتنے کہ بدھ کو نصیب ہوئے تھے۔

بدھ مذہب کا ارتقا:

630ء کے عین بعد چینی زائر ہیون سانگ نالبندہ کی خانقاہی یونیورسٹی میں سنسکرت اور ہندوستانی بدھ مذہب کے مطالعے میں تکمیل حاصل کرنے کے لیے آیا۔ صحرا کی وسعتوں اور برف پوش کہساروں کی بلندیوں کو قطع کرتا ہوا کھوتان (ختن) سے گندھار (قندہار) تک سر بفلک ''استوپوں'' اور دولت مند وہاروں کے نزدیک سے گزرتا اور پنجاب کو پار کرتا ہوا وہ ایک طویل راستہ طے کر کے بدھ مذہب کے وطن میں پہنچا جو راج گیر سے نظر آتا ہے۔ ایک ممتاز غیر ملکی عالم کی حیثیت سے قانون مذہب کے استاد اعلیٰ شیل بھدر نے اسے خوش آمدید کہا۔ ہیون سانگ کا چینی سوانح نگار اس کے خیر مقدم کے باب میں لکھتا ہے:

> ''راجہ بالا دتیہ کے مدرسہ کے صحن میں اسے بدھ بھدر کے مکان کی چوتھی منزل پر ٹھہرایا گیا۔ سات دن تک خاطر مدارت کے بعد اسے ایک مہمان خانے میں جو دھرم پال بدھی ستو کے مکان کے شمال میں تھا رہنے کو جگہ دی گئی اور اس کے روزینہ میں اضافہ کر دیا گیا۔ ہر روز اسے ایک سو بیس تامیوں، تمباکو کے پتوں، گچھے، بیس سپاریاں، بیس عدد جائفل، ایک اونس کافور اور ایک ''شنگ'' بھر ''مہاشال'' چاول ملتے تھے۔ اس چاول کا دانہ کالی پھل سے بڑا تھا اور جب اس کو پکایا جاتا تھا تو اس کی ایسی خوشبو ہوتی تھی کہ اور کسی چاول میں نہیں یہ صرف مگدھ میں پیدا ہوتا تھا اور کسی جگہ نہیں ملتا تھا چونکہ یہ صرف راجاؤں اور نیک متقی بھکشو عالموں کو پیش کیا جاتا تھا اس لیے اسے ''مہاشال'' چاول کہتے تھے۔ ہیون سانگ کو ہر مہینے تین ''تیو'' (اس ''شنگ'' کے برابر) تیل بہم پہنچایا جاتا تھا اور جہاں تک مکھن اور دودھ کا تعلق ہے تو اس کو جتنی ضرورت روزانہ ہوتی تھی وہ لیتا تھا۔ ایک ملازم اور ایک برہمن اس کی خدمت پر مامور تھے اور عام

خانقاہی فرائض سے وہ مستثنیٰ تھا اور جب کبھی وہ باہر جاتا تو اس کو سواری کے لیے ہاتھی ملتا تھا۔ نالندہ یونیورسٹی کے دس ہزار میزبان اور مہمان بھکشوؤں میں سے صرف دس کو جن میں ہیون سانگ بھی شامل تھا ایسی مراعات حاصل تھیں جہاں بھی وہ سفر کرتا ہمیشہ اس کی اسی طرح عزت ہوتی۔''

خود نالندہ کے متعلق وہ رقمطراز ہے:

''چھ راجاؤں نے یکے بعد دیگرے چھ وہار تعمیر کیے اور ان سب عمارتوں کو ملا کر ایک واحد خانقاہ بنانے کے لیے ان سب کے گرد اینٹوں کا ایک احاطہ کھینچ دیا گیا جس میں سب کے لیے صرف ایک ہی داخلہ کا راستہ تھا۔ بہت سے صحن تھے اور یہ آٹھ شعبہ جات علم پر منقسم تھے۔ بیش قیمت نقش و نگار سے آراستہ چبوترے ستاروں کی طرح پھیلے ہوئے تھے اور قیمتی نیلے پتھر کے شہ نشین پہاڑی چوٹیوں کی طرح مخروطی شکل میں اوپر اٹھتے چلے گئے تھے۔ مندر بلند فضاؤں کی دھند میں اپنا سر اٹھائے کھڑا تھا اور مقدس خانقاہ کے بڑے بڑے کمرے بادلوں سے بھی اوپر نکلے ہوئے تھے۔ نیلے پانی کے چشمے باغیچوں میں بل کھاتے ہوئے بہتے تھے۔ سبز کنول کے پھول صندل کے شگوفوں کے درمیان جگ مگ جگ مگ کرتے نظر آتے تھے اور آم کے درختوں کا ایک کنج احاطے کے باہر پھیلا ہوا تھا۔ تمام صحنوں میں بھکشوؤں کے رہائشی مکانات چار منزلہ تھے۔ ان کے شہتیر قوسِ قزح کے سب رنگوں سے رنگے ہوئے تھے اور ان پر جانوروں کی شکلیں کندہ تھیں لیکن ستون سرخ اور سبز رنگ کے تھے۔ ستونوں اور دہلیزوں پر نفیس منبت کاری کی آرائش تھی۔ ستونوں کی مربع کرسیاں پالش کیے ہوئے پتھر کی تھیں اور چھت کی کڑیاں تصاویر سے مزین تھیں۔ ہندوستان میں ہزاروں خانقاہیں (وہار)'' تھیں لیکن شان و شکوہ اور رفعت میں اس سے بڑھ کر کوئی نہیں تھی۔ میزبان و مہمان دونوں کو شامل کرتے ہوئے یہاں ہر وقت دس ہزار بھکشو موجود رہتے تھے جو مہایان فرقہ کی تعلیمات اور ہینیان فرقہ کے اٹھارہ مکاتبِ فکر کے اصول دونوں کا ہی مطالعہ کرتے

تھے اور اس کے ساتھ ساتھ دنیاوی کتابوں مثلاً ویدوں اور دوسری قدیم اعلیٰ تصنیفات کا بھی مطالعہ کرتے تھے۔ وہ صرف و نحو، طب اور ریاضی کی بھی تحصیل کرتے تھے۔۔۔۔ راجہ ان کی کفالت کے لیے ایک سو سے زیادہ دیہات کی مالگذاری دیتا تھا اور ہر گاؤں میں دو سو کنبے ہوتے تھے جو ہر روز کئی سو ''تان'' (ایک سوشنگ کے برابر) چاول، مکھن اور دودھ پیش کرتے تھے۔ اس طرح طلبا کی چار ضرورتیں (کپڑا، خوراک، رہنے کی محفوظ جگہ، دوا) بھیک مانگنے کے لیے جائے بغیر پوری ہو جاتیں۔ اس امداد کا ہی نتیجہ تھا کہ وہ اپنی تعلیم میں اس قدر ترقی کر چکے تھے۔''

ساتواہن لوگ جن کے متعلق سرسری طور پر پہلے ہی بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ باوری کے عہد کے غیر معروف ''گھڑپال'' سرداروں کے مرتبہ سے عروج پا کر برہمنی انداز کے چار ذاتوں والوں سماج پر حکمران بن گئے۔ بعد کے ایام میں یہ تحقیق ہوا کہ وہ ایک برہمن بیوہ کی نسل سے تھے اور ''ناگ'' قوم کے ایک شخص نے گوداوری کے ایک تالاب پر اس بیوہ کی عصمت دری اس زمانے میں کی تھی جب کہ ''پیٹھن'' ابھی ایک چھوٹا سا گاؤں ہی تھا۔ یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ اگرچہ جزیرہ نمائے دکن میں تانبے اور لوہے کی بڑی مانگ تھی لیکن ساتواہن راجے دور دراز ملکوں یعنی روم کی سلطنت کے ساتھ سامانِ عشرت کی تجارت سے بھی فائدہ اٹھاتے تھے۔ بحیرہ روم کا مونگا ہندوستان میں اسی طرح بڑا قیمتی سمجھا جاتا تھا جس طرح مغرب میں ہندوستانی عقیق، ابیض اور سنگ سلیمانی۔ پرانی دستاویزات اور آثارِ قدیمہ دونوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیشہ، تانبہ، چاندی، شرابیں، گھر کی خدمت، ناجائز تعلق اور تفریح کے لیے غلام اور کنیزیں، رومی و یونانی دنیا کے فنی اور دستکاری کے نمونے۔ ان سب کی ہندوستانی میں بڑی مانگ تھی۔ ہندوستانی کپڑے، گرم مسالے، ہاتھی دانت اور چمڑے کا سامان مبادلے میں برآمد کیا جاتا تھا جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ پیشہ وروں کی انجمنوں اور نئی آبادیوں کی تیز تر ترقی کے لیے ضروری سرمایہ (تاجروں اور) وہاروں سے آتا تھا۔ دکن میں پتھر کے زمانے کے بہت سے چرواہے تھے جو زیادہ تر مویشی پالتے تھے اور دریائی وادیوں میں اوپر یا نیچے کی طرف نقل مکانی کرتے رہتے تھے۔ ان کی یادا ور قبل تاریخ کے ''حجراتِ کلاں'' اب بھی کسی نہ کسی پوجا پاٹ کے مقام کے ساتھ باقی ہیں جس کا تاریخی سلسلہ ماضی میں ان لوگوں کے عہد تک پہنچتا ہے۔ زراعت کے لیے صرف بھاری ہل اور لوہا صاف و تیار کرنے کے علم کی ضرورت تھی۔ یہ دونوں چیزیں ابتداً شمال سے فراہم ہو جاتی تھیں۔ لیکن زرخیز

کالی مٹی جو روئی کی کاشت کے لیے اتنی مشہور ہے ادھر ادھر چھوٹے قطعات میں جمع ہے جو اس طرح کی بڑی آبادیوں کے متحمل نہیں ہو سکتے جیسی شمال کی دریائی وادیوں کی زرخیز مٹی پر ممکن ہے۔ چنانچہ ہم ساتواہن کے کتبوں میں پہلی بار گلم (لغوی معنی جھاڑی کے ہیں یہاں فالتو یا زاید کے معنی میں آیا ہے) فوجی دستہ کا نام سنتے ہیں جسے ایک پولیس کی جماعت کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ اس کے معنی یہ تھے کہ طاقت ور مستقل فوج جس کے بغیر کسی بھی منظم حملہ آور کے خلاف مدافعت ممکن نہیں تھی مشترکہ اور وسیع پیمانے پر عسکری قواعد اور متحدہ مشن کی عدم موجودگی میں لازمی طور پر زوال پذیر ہو جانی چاہیے۔ لیکن ملک میں مختلف جگہوں پر بکھری ہوئی چھوٹی ٹکڑیوں میں فوج رکھنے پر کم خرچ آتا تھا اور نالندہ کے کھنڈروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بیان کسی طرح بھی مبالغہ آمیز نہیں تھا اگرچہ ماہرینِ آثارِ قدیمہ اب تک کسی ایک وہار کی بھی بتدریج ترقی کی ٹھیک ٹھیک تفاصیل ہمیں مہیا نہیں کر سکے۔ اس زمانے میں سات منزلہ مکانات موجود تھے اور بودھ گیا کا مہابدھی مندر اپنی موجودہ 160 فٹ کی بلندی تک پہنچ چکا تھا۔ بھکشوؤں کے مشاغل کے متعلق ہیون سانگ خود لکھتا ہے:۔

> لنو" وینیہ ("لیو") تقاریر ("لون") اور سوتر (کنگ) (الفاظ کے چینی مترادفات) مساوی طور پر بدھ گرنتھ ہیں وہ جو ان میں سے ایک قسم کی تمام کتابوں کی وضاحت کر سکتا ہے۔ "کرم دان" کی گرفت سے مستثنٰی قرار دیا جاتا ہے۔ اگر وہ دو قسم کی کتابوں کی وضاحت کا اہل ہے تو اس کی پہلی رعایت کے علاوہ ایک بالائی نشست یا کمرہ ملتا ہے۔ جو تین قسم کی وضاحت کر سکتا ہو اس کو فرماں برادری اور خدمت کے لیے نوکر عطا کیے جاتے ہیں۔ جو چار قسم کی کتابوں کی وضاحت کر سکے اس کے لیے خالص انسان قسم کے دنیادار پیروکار بطور خدمت گار مقرر کیے جاتے ہیں۔ جو شخص بدھ مت کے قوانین کی پانچ طرح کی کتابوں کی تشریح کر سکتا ہے اس کے احترام و مشایعت کے لیے ساتھ ساتھ چلنے والے خدام کی ایک جماعت دی جاتی ہے۔ اگر جمعیت کا کوئی فرد (مباحثہ و مناظرہ میں) زبان، لطیف تحقیق، گہری فراست اور شدید منطق میں امتیاز حاصل کرتا ہے تو اس کو بیش بہا زیورات سے لدے ہوئے ایک ہاتھی پر سوار کیا جاتا ہے اور (جلوس میں) بے شمار خدم و حشم کے ساتھ اسے خانقاہ کے دروازے

> تک لے جایا جاتا ہے۔ اگر اس کے برخلاف کوئی رکن اپنے دلائل کو قائم رکھنے میں ناکام رہتا ہے یا گھٹیا اور ناشائستہ فقرے استعمال کرتا ہے یا منطق کے کسی ضابطے کی خلاف ورزی کرتا ہے اور اپنے الفاظ اسی کے مطابق اختیار کرتا ہے تو لوگ اس کے چہرے کو سرخ و سفید رنگ سے بدشکل بنا دیتے ہیں اور اس کے جسم پر مٹی اور گندگی مل کر اسے کسی ویران جگہ میں اٹھا لے جاتے ہیں یا کسی کھائی میں پھینک دیتے ہیں۔"

صاف ظاہر ہے کہ یہ باتیں اس بدھ مذہب کے قریب بھی کہیں نہیں پہنچتیں جس کی تعلیم اس کے بانی نے چھٹی صدی ق۔م کے مگدھ میں دی تھی۔ ابھی تک ایسے مرتاض بھکشو موجود تھے جو ننگے پاؤں سفر کرتے، کھلے میں سوتے، لوگوں کی بچی کھچی غذا کی بھیک مانگ کر راستہ طے کرتے اور دیہاتیوں یا جنگلی وحشیوں کو دیہاتی زبان میں مذہب کی تلقین کرتے تھے لیکن ان کی حیثیت اور تعداد بتدریج گھٹتی گئی۔ ایک بھکشو کے مقرر کردہ لباس کی جگہ جو لوگوں کے پھینکے ہوئے چیتھڑوں کو جوڑ کر لبادہ کی صورت میں تیار کیا جاتا تھا اب ایسی شاندار قبائیں زیب تن ہونے لگی تھیں جو نفیس ترین سوت، بہترین اون یا غیر ملکی ریشم سے بنتی تھیں اور انتہائی قیمتی زعفران سے رنگی جاتی تھیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مذہب کا عظیم معلم (جو اس زمین پر اپنے آخری سفر کے دوران نالندہ گاؤں سے گذرا تھا) اگر اب اس طرف آ نکلتا تو لوگ اس کا مضحکہ اڑا کر اس کو ان نفیس اور عالی شان اداروں سے باہر نکال دیتے جو اس کے نام پر چل رہے تھے بشرطیکہ وہ شاید کچھ معجزات کے ذریعہ یہ ثابت نہ کر دیتا کہ وہ کون ہے؟ اس طرح کے معجزوں کی بدھ نے تضحیک کی تھی۔ لیکن اب یہ مذہب کا سب سے بڑا سہارا تھے چنانچہ بہت سے بدھوں کے مافوق الفطرت کارناموں کی روایات افراط سے پیدا ہو گئیں۔ افزائشِ نسل کی قدیم ترین رسمیں مثلاً تانترک مت (سحر و افسوں) کچھ اعلیٰ تر شکل اختیار کرنے کے بعد پھر نمودار ہو گئیں جنہوں نے نہ صرف نئے فرقوں کو جنم دیا بلکہ بدھ، جین اور برہمن فلسفہ مذہب میں بھی دخل حاصل کر لیا۔ مذہب کے مسلمہ عقائد بھی فروعات کی بیکار پیداوار میں اسی طرح چھپ کر رہ گئے تھے جس طرح درویشانہ فقر و سادگی کے پاکیزہ قدیم ضوابط کو منسوخ و تبدیل کر دیا گیا تھا۔ دوسری صدی عیسوی کے دوران اور اس کے بعد بدھ مذہب کے فرقہ عظیم مرکب ("مہایان") نے کھلم کھلا جسمانی و ذہنی ٹھاٹ باٹ کی زندگی اختیار کی۔ فرقہ ہنیان ("ادنی مرکب" مذہب کے دو حصوں میں بٹ جانے کے بعد مہایان فرقہ کے لوگ دوسرے فرقہ کو اسی تحقیر آمیز نام سے یاد کرتے تھے) قدیم زہد و ریاضت

زندگی کی بعض صورتوں کو قائم رکھے رہا۔ انہوں نے پالی زبان کے مقدس گرنتھوں کی ایک مقررہ تعداد کو بھی قائم رکھا جب کہ ''عظیم مرکب'' (مہایان) نے جو چاہا سنسکرت میں لکھا اور بار بار لکھا۔ مہایان کی مذہبی شریعت سے جو تبتی اور چینی تراجم میں محفوظ ہے ایک پورا کتب خانہ بن سکتا ہے حالانکہ بے شمار کتابیں سنسکرت کے اصل متن کے ساتھ غیر ترجمہ شدہ گم ہوگئی ہیں۔ دونوں کے خانقاہی عملی طریقوں میں بہت کم بنیادی فرق تھا۔ کیونکہ ہنیان خانقاہوں وہاروں کو بھی بہت کافی املاک کے عطیات حاصل تھے اور ان میں سے ہر ایک کا انتظام (جیسا کہ ہم سیلون اور برما میں ان کی باقیات سے دیکھ سکتے ہیں) واجبی مدت کے لیے ایک مقررہ خاندان کرتا تھا جس کے نوجوان مردوں کو اگر ضروری ہو تو وہار کی تولیت پر فائز ہونے کے لیے سر منڈانا پڑتا تھا۔ فرقوں میں تقسیم ہونے سے پہلے بھی مغرور غلام، وحشی قبائلی قید سے بھاگے ہوئے مجرم، پرانے مریض، مقروض لوگ اور ناگ قوم کے قدیم باشندے ''سنگھ'' میں شامل نہیں ہو سکتے تھے۔ مذہب اور حکومت کا آپس میں معاہدہ ہوگیا تھا۔ شہنشاہ (''چکرورتن'') کا جو درجہ شہری زندگی میں تھا وہی درجہ بدھ کو مذہب میں باقاعدہ دے دیا گیا تھا۔

ابتدائی واصل بدھ ضابطے کی ایک مشہور دفعہ انسانی جسم کے گندے اور کراہت پیدا کرنے والے اجزائے ترکیبی پر زور دیتی ہے۔ بھکشو کو اپنے طبعی وجود کے نفرت انگیز اندرونی حصوں پر بالتفصیل باقاعدہ ''دھیان لگانا'' ضروری تھا۔ اس کو یہ ہدایت تھی کہ وہ اپنے وقت کا کافی حصہ لاشوں کے احاطوں کے پاس گذار دے تاکہ وہ انسانی مردے کو گدھوں، گیدڑوں یا کیڑوں کی خوراک بنتے دیکھ سکے۔ لیکن اس چیز کا قیاس وتصور کوئی شخص بدھ فنکاری کے بہترین نمونے کو دیکھ کر کبھی بھی نہیں کر سکے گا۔ فن کے یہ شاہکار جو ایک غیر منقطع سلسلہ میں گندھار (قندھار) اور بھارت سے لے کر اجنتا اور امراوتی تک پھیلے ہوئے ہیں اگر ہمارے سامنے کچھ پیش کرتے ہیں تو صرف تاج پوشی بودھی ستووں (گیان حاصل کرنے سے پہلے کا بدھ شہزادہ) کا ایک جم غفیر رئیسانہ مگر انتہائی عریاں پوشاکوں میں ملبوس عورتیں اور ان کے مرد رفقا۔ ان نقوش میں کوئی بھی سڑی ہوئی نیم خوردہ لاش۔ کوئی بھی رستے ہوئے زخموں والا کوڑھی بھکاری ایسا نظر نہیں آتا جس سے پر تکلف وبیش بہا منبت کاری کے نمونوں اور آبی رنگوں کی حسین قلمی تصویروں کے لطیف تسلسل یا ہم آہنگی میں کوئی خلل واقع ہوتا ہو اور بانئ مذہب کے مذہب کی یاد بھکشوں کے دل میں تازہ ہو جاتی ہو اور نہ یہ آرٹ اس مفلس ترین دیہاتی (پامر) کے معمول کی صعوبات کی تصویر کشی کرتا ہے جس کی فاضل پیداوار کو بھکشو کھا سکتا تھا جس کے حالِ زار کو اس بے درد نظریہ کا سہارا لے کر

آسانی سے نظر انداز کر دیا جاتا کہ اپنے کسی سابقہ جنم کی بداعمالیوں کے باعث وہ اس تکلیف و مصیبت کا مستحق ہے۔

پالی زبان کے محفوظ تذکروں نے اندرا و برہما کو بدھ کی اصل تقریروں کے باادب سامعین بنا کر ابتدائی قدم اٹھایا۔ فرقہ مہایان نے دیوتاؤں کے پورے ایک نئے دربار کو ہی تسلیم کر لیا جس میں گنیش، شیو اور وشنو شامل تھے اور سب ہی بدھ کے ماتحت تھے۔ کچھ منتخب دیویاں بھی اسی جماعت میں شامل ہوگئیں۔ مثلاً خیرہ کن حسن و جمال کی مالک تارا اور دیوی ماتا ہارتی جو ابتدا میں ایک طفل خور اسرنی تھی۔ سانپوں اور اسروں کے خلاف پڑھے جانے والے جادو منتر (دھارنی) مذہبی شریعت بن گئے۔ اس کے ساتھ ہی بہت سی عبادت گاہوں کا محترم سرپرست ''ناگ'' شیطانی سانپ تھا۔ بدھ البتہ سب سے برتر و بلند دیوتا کی حیثیت سے اپنی ناقابل رسائی حیثیت میں متمکن رہا۔ لیکن ماضی کے ''بدھوں'' کی تعداد حد سے زیادہ بڑھا دی گئی اور اس میں مستقبل کے ایک مسیحا نما بدھ متریہ کا اضافہ ہوگیا۔ بہت سی مقبول لوک کتھاؤں کو پوری کی پوری لے کر بدھ کے پہلے جنموں کی کہانیاں (جاتک) تسلیم کر لیا گیا جن سے گذر کر اس نے کامل بدھ کا مرتبہ حاصل کیا تھا۔ مذہب کے ہر ایک فروعی عقیدہ اور ہر ایک نئے خانقاہی قاعدہ کا جواز بدھ کے متعلق ایک نئی کہانی لکھ کر پیش کر دیا گیا اور بدھ کے جسم فانی کے باقیات جن کی پوجا ہر جگہ ہوتی تھی جسامت و مقدار میں اتنے بڑھ گئے کہ ان کو ہاتھیوں کی ایک پوری فوج سے منسوب کیا جا سکتا تھا۔ لیکن برہمن یہ کھیل بہتر طریقہ پر کھیل سکتے تھے اور انہوں نے ایسا ہی کیا بھی۔ برہمنوں نے جن دیوتاؤں کو اپنے پرانوں میں لکھ لیا تھا وہ کسانوں میں اور ان قبائلی سرداروں میں بہت احترام سے پوجے جاتے تھے جو ترقی کر کے راجہ بن گئے تھے۔ ایک کلاسیکی مثال کشمیر کے ناگ نلمت کی ہے جس کی پرستش بدھ مت کی وجہ سے متروک ہوگئی تھی لیکن ''نلمت پران'' کی وجہ سے دوبارہ زندہ ہوگئی جسے برہمنوں نے لکھا تھا اور خود بھی جس کے سہارے زندہ ہوگئے۔ بدھ دھرم اسلام یا عیسائیت کے مفہوم میں کبھی بھی ریاست کا مذہب نہیں بنا تھا اور نہ ہی اس نے ریاست کی مشینری کو کسی حریف عقیدے کو دبانے کے لیے استعمال کیا ہے۔ آغاز ہی سے بدھ ''سنگھ'' میں برہمن بھی شامل رہے تھے جنہوں نے خواہ اپنی ذات چھوڑ دی ہو لیکن اپنی ذہنی روایات کو قائم رکھا۔ تازہ مروجہ برہمنی تصورات (جو مذہبی رسوم یا پوجا پاٹ پر مشتمل نہیں تھے) کو بے دلیل تسلیم کر لیا گیا جس طرح کہ برہمنوں نے گئوماس کھانا چھوڑ دیا تھا اور جانوروں وغیرہ کے نہ مارنے (اہنسا) کو اپنے خاص معیاری عقیدہ کے طور پر تسلیم کر لیا تھا۔ بدھ دھرم اور برہمنیت دونوں کے فلسفے اپنی ماہیت کے

اعتبار سے ایک ہی مرکز کی طرف جھکنا شروع ہو گئے۔ ان میں سے کوئی بھی دنیا کو حقیقت نہیں مانتا تھا۔ ''تردید'' کے دوران شنکر نے جو خود اپنے خیالات کا اظہار کیا یا جو نظریات اپنے حریفوں کے اصولوں کے طور پر پیش کیے ان میں سے کسی بھی ایسی شے کے علم کا اظہار نہیں ہوتا جس کو خود اشوک یا اس سے قبل کے لوگ بدھ مذہب کے طور پر تسلیم کر سکتے۔ اس بات کا سمجھنا آج مشکل ہے کہ یہ سارا بحث و مباحثہ کس وجہ سے تھا کیونکہ اس مناظرہ کے سربرآوردہ حریفوں کے درمیان اگر عقائد کی ظاہری شکل کا نہیں تو باطنی معنی کا فرق ضرور نظر انداز کرنے کے قابل تھا۔ جہاں تک بدھ دھرم کے زوال پذیر عملی اثر کا تعلق ہے ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ اشوک نے اہنسا کے مذہب کو کلنگ کی ایک واحد بھیانک مہم کے بعد قبول کر لیا تھا۔ اس کے خلاف بدھ مذہب کا راسخ العقیدہ پیروکار قنوج کا راجہ ہرش شلادتیہ (605 سے 655ء) لگاتار کم از کم بیس برس تک بیشتر ہندوستان کو زیر نگیں کرنے کے لیے لڑتا رہا۔ اسی سلسلے میں چنگیز خاں اور اس کے جانشین منگول شہزادے بھی ہیں جنہوں نے یوریشیا کے بیشتر براعظم میں فوجی کارروائیاں کیں اور یہ لوگ اتنے بڑے پیمانے پر خوں ریزی و تباہ کاری کے لیے تاریخ میں سرنام ہیں کہ اس کے مقابلہ میں سکندر کی مہم ایک معمولی سرحدی چھاپہ نظر آتی ہے۔ لیکن ان منگول شہنشاہوں کو بھی بدھ دھرم کے اچھے پیرو مانا جاتا ہے۔ مگر کسی بدھ راجہ نے مذہب کی اشاعت یا شان و شوکت کے لیے نہ تو مار کاٹ کی اور نہ خونریزی کی۔

اشوک نے مذہب کی جو حمایت کی تھی وہ بارہویں صدی کے آخر تک جاری رہی جبکہ شمال میں سب خانقاہی اداروں کو مسلمانوں نے تاراج کر کے نیست و نابود کر ڈالا۔ ہند و یونانی راجہ گتھو کلیز نے اپنے سکوں پر بدھ نشانات بنوائے جیسا کہ دھمک۔ ڈکائیوس منذر نے کیا تھا۔ کشان راجاؤں نے عطیات کا ایک نیا اور شاندار دور شروع کیا جس نے مہایان کو ایک مضبوط بنیاد مہیا کر دی۔ یہ خاندان چوتھی صدی عیسوی تک رہا۔ مسلمانوں سے پہلے جو راجے تھے انہوں نے ان عطیات کو کبھی منسوخ نہیں کیا۔ موریہ خاندان کے فوراً بعد جو راجے آئے انہوں نے برہمنوں پر عنایات کیں۔ پہلے شنگ راجہ نے گھوڑے کی قربانی یگیہ کی صورت میں منائی۔ اس کا بدھ دھرم پر کوئی اثر نہیں ہوا جیسا کہ سانچی کے مقام پر شنگ راجاؤں کے تعمیراتی اضافوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ چوتھی صدی سے برہمنوں کو عطیات اراضی دیتے وقت گپت راجاؤں کے فرمانوں میں ''مہا بھارت'' کے الفاظ نمایاں طور پر نقل کئے جاتے تھے لیکن اس کے ساتھ ہی بدھ وہاروں کی درستی و مرمت کر کے ان کو نیا بنا دیا گیا اور ان کے وظیفوں میں اضافہ کر دیا گیا۔ سب سے پہلی حقیقی اذیت و عقوبت ساتویں صدی کے شروع میں مغربی بنگال کے راجہ نرندر گپت شاشنک کے ہاتھوں نازل

ہوئی جس نے وادیِ گنگا کے میدان میں دور تک فوج کشی کی اور گیا میں ''بودھی برکش'' (درخت) کو کاٹنے کے علاوہ بہت سے بدھ کے مجسمے توڑ ڈالے۔ اس کے بعد جلد ہی ہرش کی دریادلانہ فیاضی کی بدولت سب کچھ پھر بحال ہو گیا بلکہ صورتِ حال اور بھی شاندار ہو گئی۔ لیکن بدھ دھرم کا زوال اور اس کی نازک حالت اس زمانے میں ہی نظر آ رہی تھی جب ہیون سانگ دولت مند نالندہ میں تعلیم حاصل کر رہا تھا۔ اس تلخ انجام کا جو بھیانک خواب اس نے دیکھا تھا وہ لفظ بلفظ تقریباً 655ء میں پورا ہو گیا جب کہ ہرش کی موت کے بعد عام بدامنی میں اس وہار کو آگ لگا دی گئی اور لوٹ لیا گیا لیکن اگلی صدی میں پال راجاؤں نے مالی حالت پھر بحال کر دی اور بہت سے وہار تعمیر کر دیئے جن میں وہ بہت بڑی خانقاہ یا وہار بھی شامل ہے جو نالندہ سے زیادہ دور نہیں اور جس کے نام پر پورے صوبے کا نام بہار رکھا گیا۔ سین راجاؤں نے جو لفظ ہندو کے جدید معنی کے اعتبار سے بلا شک و شبہ ہندو راجے تھے، عطیات کو جاری رکھا اور پال وہاروں کا استحکام بھی کیا تاکہ ان کے بیش بہا ساز و سامان کو لٹیروں سے محفوظ رکھا جا سکے۔ اس کا صرف یہی نتیجہ ہوا کہ محمد بن بختیار خلجی کے ماتحت جب تقریباً 1400ء میں ایک مٹھی بھر مسلم چھاپہ مار مگدھ اور مغربی بنگال میں سے ایک طوفان کی طرح گزرے تو انہوں نے ان وہاروں کو اور بھی زیادہ مکمل طور پر تاراج کیا۔ سارناتھ میں وہاروں اور استوپوں کا زبردست سلسلہ جو بدھ کے اولین اپدیش کے مقام پر اور بدھ کی پتنوں کی سادہ کٹیا کے آس پاس پھیل گیا تھا اسی زمانے میں اس طرح مسمار کیا گیا کہ پھر نہ بن سکا اور اس طرح بیراگیوں اور ریاضت کیش درویشوں کے مامن و مقامِ اجتماع کی حیثیت سے اس کی وہ مسلسل روایت ختم ہو گئی جو بدھ سے بھی صدیوں پہلے سے چلی آ رہی تھی۔ ہُن حملوں اور تشدد آمیز پاسوپت دخل اندازیوں اور تفرقہ خیزیوں سے سارناتھ جانبر ہو گیا تھا اور 1150ء میں ''ہندو'' راجہ گووند چندر گاہدوال کی ''بدھ'' رانی نے اس کو نہ صرف بحال ہی کیا تھا بلکہ اس کی دولت میں مزید اضافہ بھی کیا تھا۔ چودھویں صدی میں بھی اہلِ کوریا ہندوستان سے بدھ بھکشو کو مدعو کر سکتے تھے لیکن کسی اور قدیم ادارے سے نہیں۔ اب ایسا بھکشو مجبوراً جنوب سے ہی بلایا جا سکتا تھا جہاں بدھ مذہب خاموشی کے ساتھ غائب ہوتا جا رہا تھا۔ اسی سلسلے میں یہ بھی ہے کہ چھوٹے چھوٹے غیر بدھ مکاتبِ فکر مثلاً مادہ پرست لوکایست فرقے کے لوگ اور بدھ دھرم سے قریب سا کیہ دیودت کے متبعین کم از کم ساتویں صدی تک مگدھ میں باقی تھے ان کو کسی نے تباہ تو نہیں کیا لیکن وہ خود ہی ایک ایسی سرزمین میں پُرامن انحطاط کا شکار ہو گئے جہاں بہ یک وقت بہت سے متضاد مذہبی نظام برداشت کیے جا سکتے تھے مگر یہ تکلیف گوارہ نہیں کی جاتی تھی کہ ان کی روایات اور عقائد کی کوئی

مستقل یادداشت رکھی جائے۔ ''ہندو مذہب کی بحالی'' یا کسی راجہ کے ہندو یا بدھ ہونے کا سوال ہی بے معنی ہے۔ اس دور کے بالکل آخر تک ایسے بہت سے لوگ تھے خواہ وہ راجہ ہوں یا عوام جو بعد کی برہمنی مذہبی رسموں کی حمایت کر سکتے تھے۔ قبل تاریخ کے ان دیوتاؤں کی پوجا کر سکتے تھے جو ابھی تک بمشکل ہی شائستہ بنائے جا سکے تھے اور اس کے ساتھ ہی بودھوں، آجیوکوں اور جینیوں کو فراخ دلی سے عطیات بھی دے سکتے تھے۔ قنوج کا راجہ ہرش ایک ایسا شخص تھا جس کی بدھ دھرم کے لیے حمایت شک وشبہ سے بالاتر ہے اور جو ایک قاتل کو بھی معاف کر سکتا تھا جس کو خود اس نے غیر مسلح کیا تھا لیکن وہ اپنے فرامین میں جن کے ذریعہ اس نے برہمنوں کو زمین کے عطیات دیئے تھے خود کو اسی طرح ''شیو کا پرستار اعلیٰ'' کہتا تھا جس طرح عہد وسطیٰ کا کوئی بھی دوسرا راجہ کہہ سکتا تھا۔ مزید برآں اس کا خاندانی دیوتا سورج دیوتا تھا جو کہ پنجاب میں اس زمانے سے مقبول تھا جب کہ کشانوں کی آمد کے ساتھ ایرانی اثر وہاں دوبارہ داخل ہوا اور اس نے ''مگ برہمنوں'' کا ایک نیا فرقہ پیدا کر دیا جو غالباً ایرانی مغی نسل سے ہوں گے۔ ہرش نے ''پرم بھتارک'' کا لقب بھی اختیار کیا۔ آخری بات یہ کہ اس کا ایک سنسکرت ڈراما ''ناگانند'' جس میں اس نے اپنی قربانی پیش کرنے والے بدھ پیرو کار ہیرو کا کردار ادا کیا ہے بڑی عقیدت کے ساتھ گوری (''سفید دیوی'' یعنی پاروتی) شیو کی بیوی کے نام معنون کیا گیا ہے۔ اس رویہ میں کسی تضاد و تناقص کا شعور نہ تو خود ہرش کو ہوا ہوگا اور نہ ان بدھ، جین، آجیوک یا دوسرے درویشوں کو جو شہنشاہ کے ہاتھوں تحائف کی عظیم الشان تقسیم سے بہرہ یاب ہونے کے لیے برہمنوں کے ساتھ ساتھ ہزاروں کی تعداد میں گنگا جمنا کے سنگم پر ہر پانچویں سال جمع ہو جاتے تھے۔ ہندوستانی کردار کے بے میل اور متضاد عناصر جن پر ہم باب اول میں نظر ڈال چکے ہیں ہندوستان میں ہیون سانگ کی آمد سے پہلے ہی کارفرما ہو چکے تھے۔

شکل 15: بدھ شہنشاہ ہرش کے دستخط جو ایک برہمن کو زمین عطا کرنے کے سلسلے میں ایک شاہی فرمان پر ایک تانبے کے پتر پر ثبت ہیں (بنس کھیرا پلیٹ ایپی گرافیا انڈی کا۔ جلد چہارم صفحہ 210 کے مقابل) سال غالباً 628ء تھا۔ ہرش نے تانبے کی پلیٹ پر روشنائی سے لکھا اور ان لفظوں کے ساتھ دستخط کیے ''بقلم خود شری ہرش راجہ راجگان'' روشنائی کے الفاظ کھودنے والے نے پلیٹ میں کھود دیئے۔

پھر بھی یہ جو کچھ ہو رہا تھا وہ گاؤں کی فتح کی بہ نسبت دولت کے اثر فاسد کا نتیجہ زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ اصل میں تبدیلی تو اشوک سے بہت پہلے شروع ہو گئی تھی۔ بدھ کی موت کے تقریباً ایک سو سال بعد مگدھ کے راجہ کالاسوک کی حکومت میں ویسالی کے بھکشو اپنی مقامی خانقاہی جماعت کے لیے نقدی کے تحفے قبول کرنے بلکہ مانگنے بھی لگے تھے۔ اس چیز کو اس زمانے کے دوسرے بدھ بھکشوؤں نے بڑی رسوائی کی بات سمجھا۔ آخر کار ویسالی کے مقام پر ایک سبھا بلائی گئی جس میں ''سنگھ'' کے معزز ترین اراکین یس بھکشو کی قیادت میں جمع ہوئے اور سبھا نے اس نئے رواج کی مذمت کی اور اسے کفر قرار دے کر دبا دیا۔ بھکشوؤں پر یہ الزام قرار دیا گیا کہ خوراک اور فوری ذاتی استعمال کی چھوٹی چھوٹی چیزوں کے سوا کچھ بھی قبول نہ کریں۔ بعد میں یہ ''ونیہ'' شریعت کا ایک حصہ بن گیا۔ اگر اس واضح ممانعت کے باوجود ہمیں تمام مکاتبِ فکر کے عالی شان وہار، گراں بہا ساز و سامان اور بڑے بیڑے اوقاف کے مالک نظر آتے ہیں تو اس تبدیلی کی تہ میں کوئی زبردست سبب ضرور رہا ہوگا۔ اس بنیادی سبب کو معلوم کرنا بالکل آسان ہے۔

''چکرورتن'' عالم گیر فرماں روا کے جو مختلف کام ہو سکتے تھے ان میں سے ایک کی تکمیل یہ خانقاہیں یادہار کرتے تھے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ بدھ نے اس کی سفارش کی تھی لیکن اس کے باوجود اشوک نے جب سڑکیں، آرام گاہیں، پانی کے حوض، اور آدمیوں اور حیوانات کے لیے پبلک شفاخانے بنائے تو اسے نظر انداز کر دیا۔ وہاروں کی جمع شدہ دولت ہندوستانی ساحلوں کے عقبی علاقوں میں سوداگروں اور اہل قافلہ کو اس سرمایہ کا کچھ حصہ فراہم کر دیتی تھی جس کی ابتدائی دور میں شدید ضرورت رہتی تھی۔ باوری کی طرح کے باہمت برہمن اولین رہنما جو جنگلوں میں زیادہ سے زیادہ مٹھی بھر مویشیوں اور ایک دو چیلوں کے ساتھ گھس جاتے تھے یہ کام نہیں کر سکتے تھے اور نہ وہ برہمن ''اگرہار'' آبادکار ہی ایسا کر سکتے تھے جن سے راجہ لوگ ان ویرانیوں کو آباد کرنا پسند کرتے تھے جو اگرچہ ابھی زیر زراعت نہیں آئی تھیں لیکن اس طرح کے کام کے لیے بالکل تیار تھیں۔ دیگر وجوہات کے علاوہ ایک یہی وجہ ہے کہ دو بنیادی طور پر مختلف نظام ساتھ ساتھ زندہ رہ سکے اور ان کے درمیان شمال میں ساتویں صدی تک اور جنوب میں نویں صدی تک کوئی کھلا ہوا جھگڑا نہیں ہوا۔ میرے خیال میں یہی خاص سبب تھا کہ جب وسیع طور پر ترقی یافتہ زرعی غذائی پیداوار کے دباؤ سے قدیم چوپانی دور کی رسم ''یگیہ'' غائب ہو گئی جس کے خلاف بدھ مذہب نے اس قدر مؤثر احتجاج کیا تھا تو اس کے بعد یہ مذہب صدیوں تک پھولتا پھلتا رہا۔ بدھ مذہب کا یہی اقتصادی و معاشرتی عمل خاص طور پر سبب ہے اس اشاعت کا جو اس کو ملحقہ ممالک میں حاصل ہوئی

جہاں برہمنوں کو اس مقصد کے لیے مدعو کرنے کی ضرورت کبھی پیدا ہی نہیں ہوئی تھی کہ وہ وہاں آ کر چار ذاتوں کا طبقاتی نظام رائج کریں۔ ان ممالک کو ویدک رسم ''یگیہ'' کا کبھی کوئی علم ہی نہ تھا اور وہ اس پیچیدہ، دقیق کردہ اور فی الواقع نا قابلِ فہم عقیدے کو محض عقیدے کی خاطر محبوب نہیں رکھ سکتے تھے جس کی تفصیلات کا ترجمہ ہندوستانی، چینی، تبتی اور دیگر راہبوں کے ایک لمبے سلسلے نے بہت سی زبانوں میں بڑی محنت کے ساتھ کیا تھا۔

یہ بات تحقیق ہو چکی ہے کہ سب سے پہلے بدھ مبلغ جو چین کو گئے تھے وہ بری راستہ سے جانے والے تاجروں کے ساتھ گئے تھے۔ بدھ وہاروں کے اقتصادی نقل وعمل کا ہمیں جو بھی علم ہے وہ بھی جزوی طور پر بالعموم چینی محفوظات سے حاصل ہوا ہے جس کی تصدیق ان گپھا وہاروں کی بڑی حد تک واضح مگر اب تک نظر انداز کی ہوئی اثریاتی خصوصیات سے ہوتی ہے جن کے کھنڈر مغربی دکن میں بکھرے پڑے ہیں۔ یہ چینی اور ہندوستانی اوقاف والے ادارے دونوں ایک ہی مہاسانگھ (عظیم سنگھ) کے مکتبۂ فکر سے متعلق تھے جو اصلی وابتدائی مہایان فرقے کے مذہبی دستور کا پابند تھا یا پھر ان کا تعلق دوسرے بدھ فرقوں سے تھا جو عقیدے اور عمل میں اس سے بہت قریب تھے۔ چینی دستاویزوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مہاسانگھی وہار چینی ساحل کے عقب کے علاقے کی پرامن ترقی کا موجب ہوئے۔ بدھ دھرم بالعموم امن اور اہنسا کا پیغام لایا۔ وہاں کے باغات، مزارعے، غلاموں اور کرایے کے مزدوروں کے ذریعہ زراعت، گرہستی کسانوں اور تاجروں کو فروخت اور قرضے اور ان کے ساتھ ساتھ قحط سالی میں فیاضانہ خیرات۔ ان سب باتوں کی تصدیق ہوتی ہے۔ بہت سے معاہدے اور وہاروں کے حساب کتاب اب تک باقی ہیں۔ یہ صاف طور پر لکھا ہوا ہے کہ ان معاملات میں جس دستور العمل کی پیروی ہوتی تھی وہ ہندوستان کے مہاسانگی دستور کے نمونے پر تھا۔ حقیقت میں جو یاتری ہندوستان میں طویل مطالعے کے لیے آئے تھے وہ وہاروں کے انتظامی معاملات پر بھی اتنی ہی توجہ کرتے تھے جتنی بدھ زیارت گاہوں اور مقدس گرنتھوں پر۔ ہیون سانگ کے ایک سو سال بعد آئی شنگ نے وہاروں کے معمولی کاموں مثلاً روزانہ زندگی کے معمولات اور حفظانِ صحت تدابیر تک کا ذکر کیا ہے اور ہندوستانی بھکشو ریشم کے چوغے استعمال کرنے کے جواز میں جو بظاہر صحیح دلائل پیش کرتے تھے ان کو پسندیدگی کے ساتھ دُہرایا ہے۔ چین میں بھی قدیم انداز کا ریاضت کیش بھکاری بھکشو ہوتا تھا جو اپنے ہندوستانی مثنا کے ساتھ ہی غائب ہو گیا۔

مغربی ہندوستان میں کارلے کے مقام پر جو وہار تھا وہ مہاسنگھ سے متعلق تھا اگرچہ وہ ہر قسم

اور ہر فرقے کے تمام بدھ بھکشوؤں کے لیے کھلا تھا۔ اس میں ''چیتیہ'' کی محرابی چھت کے شہتیروں کے علاوہ جو کسی زمانے میں رنگے ہوئے تھے باقی تمام دھات اور لکڑی کا کام غائب ہو چکا ہے۔ ستونوں اور دیواروں کا روغن بھی جاتا رہا ہے۔ غالباً ویسالی کی اصلاحات نے زر پسند ذہنیت کے بھکاریوں کو جنوب میں اور آگے دھکیل دیا تھا جہاں انہیں ریاست کی گرفت یا بہار کے رواج کی کوئی زحمت نہ تھی لیکن یہ ادارۂ وقف ریڈیو کاربن کے ذریعے اشوک سے پہلے دور کا ثابت ہوتا ہے۔ اس کی سنگ تراشی حسین بلکہ جنسی جذبات کو بھڑکانے والی بھی ہے جس میں دولت مند مرد عورتوں کے جوڑے اعلیٰ ترین فیشن کے ملبوسات میں گھوڑوں اور ہاتھیوں پر سوار نظر آتے ہیں۔ یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی توقع ایک بھکشوؤں کے مقامِ اجتماع پر بمشکل ہی کی جا سکتی ہے۔ البتہ دولت مند تاجران کو ضرور پسند کریں گے۔ فن کاروں کو لازماً کافی دور سے خصوصی طور پر لایا گیا ہوگا اور کافی مصارف پر انہیں کام پر لگایا گیا ہوگا۔ اس کے علاوہ یہ ساری تعمیرات مکمل ہونے میں کئی صدیاں لگی ہیں لیکن اس کے باوجود ان کا نقشہ ایک ہی رہا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ ان کی شکل و ساخت، مصارف اور انتظامی معاملات ایک ہی سلسلے میں مربوط رہے ہیں۔ دور دراز کی بہت سی جگہوں کے تاجروں اور ساہوکاروں (شریشٹھی) کے ساتھ ان کا تعلق معطیوں کے ان ناموں سے ظاہر ہے جو بہت سے ستونوں، مجسموں اور گپھاؤں پر اس لیے کندہ ہیں کہ ان کے عطیات سے ان چیزوں کی تعمیر و تشکیل ہوئی تھی۔ گمنام طور پر بہت سی چھوٹی چھوٹی نقد رقوم بھی وصول ہوتی تھیں جن کا اندراج کہیں نہیں ہوتا تھا۔ ان کے علاوہ بہت سے اور بھی معطی تھے جو وہار کے مصارف کو پورا کرنے اور اس کی تعمیرات کو مکمل کرنے میں مدد دیتے رہتے تھے۔ ان میں کچھ تو اعلیٰ افسر تھے اور کچھ طبیب اور اسی قسم کے لوگ۔ ایک ستون پر مقامی تاجروں کی انجمن (ونیہ گام) کا معطی کی حیثیت سے نام نظر آتا ہے۔ تاجروں کا یہ ادارہ عہدِ وسطیٰ میں بہت ممتاز ہو گیا تھا۔ آخر کار مسلمانوں کی فتوحات نے ایک نئے ڈھنگ کا تاجر پیش کر کے اس کی اہمیت کم کر دی۔ جب دوسری صدی عیسوی میں ساتواہن لوگوں نے شک خاندان کو ختم کر دیا جس کے راجاؤں نے یہ عطیات دیئے تھے تو موجودہ راجہ اور اس کے گورنر نے پورے پورے گاؤں کے ان عطیات کی تصدیق کر دی۔ لیکن ان میں سے کچھ معطی ایسے ہیں جن کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ بانس کا کام کرنے والوں، ٹھٹھیروں، کمہاروں اور اسی طرح کے پیشہ وروں کی انجمنیں وہاروں میں محض فراخ دلانہ تحفے دینے والوں کی حیثیت ہی سے نمایاں نظر نہیں آتیں بلکہ وہ وہاروں کو اس روپے کا سود بھی ادا کرتی نظر آتی ہیں جو کسی راجہ نے ان کو وقف فنڈ کے قیام کے لیے عطا کیا تھا تاکہ اس کے

سود سے ایک مستقل رقم ادا کی جائے۔ آخر میں ان لوگوں کا نمبر آتا ہے جو انفرادی طور پر تحفے دیتے تھے مثلاً منشی، طبیب، لوہار، بڑھئی، ماہی گیروں کا مُکھیا، کسی کسان کی بیوی اور کسی گرہستی کسان کی ماں وغیرہ۔ عام ہندوستانی دیہی زندگی میں اس قسم کے کسی دستکار، کاریگر یا مزدور سے یہ امید نہیں کی جاسکتی کہ وہ اس قدر کمائے جس سے کوئی اہم عطیہ بھی دے سکے لہٰذا اس زمانے کا سماج ضرور ایک ایسے پیمانے پر اشیائے صرف پیدا کرنے والا سماج ہوگا کہ بعد کے زمانے میں نہ صرف دکن کے خطے میں بلکہ پورے ملک میں کسی جگہ بھی ایسا سماج نہیں تھا۔ ''ستیا'' زمینوں کی ترقی اور ''ارتھ شاستر'' کے نمونے پر بنا ہوا ریاستی منصوبہ بدیہی طور پر گپھا دہاروں کے مقامات پر ممکن نہیں ہوسکتا تھا کیونکہ ان میں سے اکثر اب بھی غیر ترقی یافتہ ویران حالت میں ہیں جب کہ شمال میں دہاروں کی عمارتیں اکثر تہ خاک ہوچکیں اور ان پر ہل چل چکا ہے لیکن دکن کے تمام گپھا دہاران تجارتی راستوں کے بہت قریب واقع ہیں جو دریائی دہانوں پر واقع شدہ مغربی بندرگاہوں (کلیان، تھانہ، چول، کندا، مہاد) سے شروع ہوکر اور دکن کے سیدھے پہاڑی ڈھلوان کے دروں سے گزر کر حدب دکن تک جاتے تھے۔ اسی طرح ان کا آخری مقام جنّر، جو جلد ہی سات واہن راجاؤں کا دوسرا دارالخلافہ بن گیا تھا چاروں طرف کم از کم 135 بودھ گپھاؤں کے حلقہ میں محصور ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ راجاؤں نے بدھ مذہب اختیار کرلیا ہوگا کیونکہ اولین گپھا دہاروں کے زمانے میں دکن میں کوئی راجے ہی نہیں تھے۔ نان گھاٹ کے اہم درے پر سرکاری (خانقاہی نہیں) گپھائیں جنر سے تیس کلومیٹر مغرب میں ہیں اور ان میں ایسے بے شمار عطیات کی مفصل یادداشتیں موجود ہیں جو سات واہن راجاؤں نے برہمنوں کو یگیہ کی دکشنا کے طور پر دیئے تھے مثلاً ہزاروں مویشی، ہاتھی، رتھ، گھوڑے، سکہ زر وغیرہ وغیرہ لیکن ''یگیہ'' کے علاوہ راجہ سات واہن اور اس کے زراعت پیشہ بھائی بلرام سنکرشن کی کرشنی پوجا کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ باوری کی روایت قائم رہی اور برہمن دھرم کی شمالی ترقیاں مکمل ہوکر جنوب میں بھی داخل ہوگئیں لیکن پھر بھی سات واہن راجے گپھا دہاروں کی حمایت و کفالت کرتے رہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بھاجا کی گپھا اور اس پر بنے ہوئے مشہور ''دوار پال'' پہرے دار شاہی امداد سے ہی تراشے گئے ہوں جیسا کہ ان کی ساخت سے ظاہر ہوتا ہے لیکن ''چیتیہ'' (عبادت گاہ) کے سامنے کا حصہ گر چکا ہے جس سے وہ بڑے کتبے ضائع ہوگئے جن کی امید کی جاسکتی تھی۔

یہ امر بھی کافی حیرت انگیز ہے کہ بدھ دہاروں کو کچھ عطیات بھکشو مرد عورتوں نے دیئے

تھے۔ یہ بات ہی کہ ادا کرنے کے لیے ان کے پاس رقم موجود تھی اس امر کی مظہر ہے کہ ویسالی کی سبھا کے فیصلوں کی یا تو کھلم کھلا خلاف ورزی کی گئی یا خاموشی سے ان کو تعطل میں ڈال دیا گیا۔ پہلے تو سنگھ میں داخل ہونے والا اپنی دنیاوی املاک کو تقسیم کر دیتا تھا اور پھر دنیوی زندگی کو ترک کرتا تھا۔ اب وہ اپنا روپیہ اور روپیہ کمانے کے تجربے کو اپنے ساتھ دہار میں لاتا تھا۔ کارلے کے مقام پر ایک دولت مند گرہستی پیرو بدھ کھت نے ایک بڑا قیمتی اجتماعی ہال اپنے نام پر وہار کے لیے بطورِ عطیہ تعمیر کرایا۔ یہی نام بعد میں اس تعمیراتی سلسلہ کے آخر میں ایک کوٹھڑی کے اوپر کندہ ہے جسے وہ غالباً ترک کر دینے کے بعد اپنے کمرے کے طور پر استعمال کرتا تھا۔ دہار کی اصل عمارت میں خواہ وہ کارلے کا دہار ہو یا ایسی علاقے کا کوئی اور وہار۔ بعض حجروں کے اندر کچھ اور حصے ہوتے تھے جن میں نہ روشنی آتی تھی اور نہ ہوا کی آمد و رفت تھی اور جو صرف اسی لیے بنائے جاسکتے تھے کہ ان میں قیمتی سامان محفوظ رکھا جائے۔ بیشتر بیرونی حجروں میں لکڑی کے مضبوط دروازے تھے جن کو زنجیروں کے ایک عجیب نظام کے ذریعہ اندر سے بیلن لگا کر اور باہر سے قفل لگا کر محفوظ کیا جاسکتا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہاں اچھی خاصی دولت موجود تھی۔ دہار قافلوں کے بڑے اچھے گاہک تھے، بھکشوؤں کے لیے کپڑا، پوجا کے لیے عود و لوبان اور قیمتی عطریات، بڑی دھات کی مورتیاں، بڑی تعداد میں دھات کے چراغ (جن کے دھوئیں سے سب چھتیں اب تک کالی ہیں) مقامی طور پر دستیاب نہیں ہوتے تھے۔ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ یہ عبادت گاہیں سفر کی اہم منزل گاہیں اور اہل کاروں کے لیے آرام کے مقامات کے علاوہ رسد گاہیں اور ساہوکاری لین دین کے ادارے بھی تھے۔ مثال کے طور پر جنّر کے مقام پر یہ زیادہ آسانی کا باعث ہوتا کہ گپھاؤں کو اور زیادہ قریب قریب ایک مجموعہ کی شکل میں بنایا جاتا لیکن دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ یہ گپھائیں جب ایک ہی پہاڑی پر بھی بنائی گئی ہیں تب بھی وہ چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں ہیں اور ایک دوسرے سے حتی الامکان دُور فاصلہ پر واقع ہیں۔ ان کے درمیان ربط و اتصال کے فقدان کا سبب یہ ہوسکتا ہے کہ ہر مجموعے کی سرپرستی تاجروں کی ایک مختلف جماعت کرتی تھی اور یہ مختلف جماعتیں اس اختلاف کا مظہر تھیں جو اس مذہب کے فرقہ وارانہ اصولوں میں پایا جاتا تھا۔

یہ نظام اور وہ وہار جن کی یہ کفالت کرتا تھا سب کچھ اس وقت ختم ہوگیا، جب بدھ دھرم معیشت کے لیے ایک تحریک ثابت ہونے کی بجائے اس پر مصارف کا ایک بار بن گیا۔ سامانِ عشرت کی جو تجارت دور دراز فاصلوں خصوصاً شمالی ہند اور سمندر پار سلطنت روم سے ہوتی تھی اس پر مقدار و حجم کے لحاظ سے ایک اور تجارت نے برتری حاصل کر لی جو ضروری اشیائے صرف کے

مبادلہ سے متعلق تھی اور غالب طور پر علاقائی نوعیت رکھنے کے علاوہ تاجروں کی ایک یکسر مختلف جماعت کے ہاتھوں میں تھی۔ ممکن ہے اس تبدیلی کے مزید اسباب تیسری صدی عیسوی میں بری تجارتی راستوں کا مسدود ہو جانا اور سلطنت روم کا معنوی طور پر تباہ ہو جانا بھی ہوں۔ دوم یہ کہ دیہات اور قصبوں کی افزائش نے اس بات کو محسوس کیا کہ یہ وہارا ایسے مقامات پر واقع تھے جہاں بڑے پیمانے پر تجارت اور مالی لین دین کا کام کرنا بہت دشوار تھا۔ ان کو دوسری جگہ منتقل بھی نہیں کیا جاسکتا تھا کیونکہ مذہب اپنے ضروری فرائض کے لیے جو کہ بایں ہمہ اقتصادی نہیں بلکہ راہبانہ تھے ایک الگ تھلگ مقام چاہتا تھا۔ لمبے لمبے فاصلے آہستہ آہستہ گھٹ کر بنجاروں (وانجیہ کار۔ تاجر) اور لمانوں (لمبمان) کی جماعتوں میں تبدیل ہو گئے جو اب بھی موجود ہیں۔ پیشہ وروں کی طاقت ور انجمنیں ٹوٹ گئیں، ان کے اراکین دور دور کے دیہات میں بکھر گئے یا پیداوار کرنے والوں کی مصیبت زدہ ذاتوں میں سمٹ کر رہ گئے جو معمولی فائدے کے لیے ایک جگہ سے دوسری جگہ اسی طرح سفر کرتے رہتے تھے جس طرح بانس کا کام کرنے والے برود لوگ اور ٹوکریاں بنانے والے اب بھی گھومتے پھرتے ہیں۔ پیداوار بڑھ گئی لیکن تجارتی مال کی فی کس پیداوار اور لمبے فاصلوں تک مبادلوں کی مقدار دونوں گھٹ گئیں۔ تقریباً چھٹی صدی سے دروں کی حفاظت قلعوں کے ذریعہ کی جاتی تھی جو کہ جاگیردارانہ علاقوں کی ایک نئی خصوصیت تھے۔ ان کا بظاہر تو یہ فرض تھا کہ ریاست اور مسافروں کی حفاظت کی جائے لیکن دراصل وہ صرف اتنا ہی کام کرتے تھے کہ قافلوں سے چنگی ٹیکس وصول کر لیتے تھے۔ سب سے خراب بات یہ تھی کہ نہ وہاروں میں جو قیمتی دھات، پیتل، کانسی کی زبردست مقدار مقفل پڑی ہوئی تھی اس کی سکوں، برتنوں اور اوزاروں کے لیے سخت ضرورت تھی۔ چینی شہنشاہوں تک کو آخر کار یہ احکام جاری کرنے پڑے کہ بدھ مندروں اور وہاروں میں مورتیوں کے لیے کوئی شخص دھات کا استعمال نہ کرے۔ ہندوستان میں معیشت کے ضروری اقدامات بھی اکثر دینیاتی اصول سے آراستہ ہو کر مذہب میں ایک تبدیلی کی حیثیت سے نمودار ہوتے تھے۔ وہار تو ختم ہو گئے لیکن ان کا نقش نہیں مٹا۔ قدیم دیوی ماتائیں جن کی پوجا پاٹ شروع میں وہاروں کے قریب ہوا کرتی تھی اور جن کو بدھ دھرم نے ان کے منصب سے برطرف کر دیا تھا کہیں کہیں تو ٹھیک ان مقامات پر واپس آ گئیں جہاں پہلے ان کی پوجا ہوتی تھی۔ بعض جگہ انہوں نے خود ایک ویران خانقاہی گپھا پر ہی قبضہ کر مثلاً جنتر کے مقام پر دیوی ماتا مانمودی کا قدیم نام اسی جگہ پر صدیوں تک ملتا ہے۔ کارلے میں پتھر کا عظیم استوپ یمائی دیوی سے منسوب ہے لیکن ان دیویوں کے لیے خونی قربانیاں بدھ مقامات پر یا تو ترک کر دی گئیں یا کہیں دور ہٹا دی

گئیں۔ شمال کا گشان بل جواب بھی مہاراشٹر کے چند حصوں میں ملتا ہے۔ عام طور پر ان بدھ گپھاؤں سے بہت قریب ہے۔ سولہویں صدی کے عظیم مرہٹی سنت تکارام نے یہ اعلان کیا کہ بدھ (جس کی بابت اس کو بہت کم علم تھا) اور خود اس کا اپنا دیوتا وتھوبا دراصل ایک ہی تھے۔ یہ بات کہ اس نے انہیں بدھ گپھاؤں میں دھیان لگایا اور اپنے سادہ مذہبی اشعار کہے یقیناً ایک اتفاقی امر نہیں ہے۔

ان تبدیلیوں کی اقتصادی بنیادی وجہ ایک اور سیاق وسباق میں کہیں زیادہ واضح طور پر نمایاں ہے۔ کشمیر کے راجہ ہرش (1089-1101ء اس کو ساتویں صدی والا مہاراجہ ہرش نہیں سمجھنا چاہئے) نے صرف چار مستثنیات کے علاوہ اپنی ریاست کے طول وعرض میں تمام دھات کی مورتیوں کو باقاعدہ پگھلا ڈالا۔ یہ کام دیوتاؤں کی بیخ کنی کرنے والے (دیوپاتن نایک) ایک خاص وزیر کے تحت ہوا۔ ہر مورتی کو کوڑھی بھکاریوں نے کھلے بندوں ناپاک کیا اور اس کو سڑکوں پر گھسیٹ کر پگھلانے والی بھٹی تک لے جانے سے پہلے ہر کسی نے اس پر پیشاب اور پاخانہ کیا۔ اس فعل کے لیے کوئی کمزور ترین مذہبی عذر بھی پیش نہیں کیا گیا۔ راجہ کے پاس پیشہ ور مسلمان سپاہیوں کا ایک ذاتی محافظ دستہ ضرور موجود تھا لیکن اس نے اپنے معمول کے خلاف سؤر کا گوشت کھا کر ان کو بھی ناراض کر دیا۔ بایں ہمہ یہ ہرش ایک شائستہ انسان، ایک اعلیٰ ادیب اور ڈرامہ، موسیقی اور رقص کا مبصر تھا۔ وہ برہمنوں کی معقول حد تک حمایت وکفالت کرتا تھا اور ایک بدھ گرو کی بڑی عزت کرتا تھا جس کی التجا پر ہی دراصل وہ چار مورتیاں بچ گئیں جن میں سے دو بدھ کی تھیں۔ دھات کی ضرورت راجہ کو باغی اُمرا کے خلاف نہایت نازک اور مہنگی لڑائیاں لڑنے کے لیے پڑی تھی۔ اسلام کا کشمیر پر قبضہ چودھویں صدی میں ہوا جس کے لیے نہ تو ہتھیار چلانے کی ضرورت ہوئی اور نہ ہی بعد میں لوٹ مار یا ظلم وستم ہوئے۔

سیاسی اور اقتصادی تبدیلیاں:

موریہ حکمرانوں کے بعد آنے والے ہندوستانی شاہی خاندان کافی حد تک معروف ہیں اگرچہ ان کا تاریخی تسلسل ٹھیک ٹھیک متعین نہیں اور نہ ہی ان کی حکومت کی حدود یقینی ہیں۔ راجے فرداً فرداً قیاسی حکایات کی خوش گوار تاریکی میں ڈوبے ہوئے پڑے ہیں۔ درباری تذکروں کی قسم کی کوئی چیز موجود نہیں البتہ کشمیر کے راجاؤں کے حالات کا ایک خاکہ اور شاید کھمبات کے راجاؤں کا ایک شجرۂ نسب ضرور پایا جاتا ہے۔ بہر حال ان میں سے بڑے بڑے راجاؤں پر ایک نظر ڈالی جا

سکتی ہے۔ ہرش اور اس کے زوال سے پہلے کی تاریخ تین بڑے حصوں میں منقسم ہے یعنی کشان، ساتواہن اور گپت حکمرانوں کے زمانے۔ ہندوستان کے تحتی براعظم میں ادھر سے ادھر تک بہت سے بہادر راجہ حملے کرتے رہے۔ گاؤں کی سطح پر اس بات کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی کہ اوپر کیا ہو رہا ہے؟ یہی شاید اس پوری کہانی کا مرکزی نقطہ ہے۔

اشوک کے بعد تخت نشین ہونے والے نصف درجن موریہ راجہ ایسے تھے گویا وہ کم وبیش بیک وقت سلطنت کے مختلف حصوں پر حکمران رہے ہوں کیونکہ ہر حصے کے اپنے بڑے مسائل تھے۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس کے جانشینوں نے بنیادی پالیسی میں کوئی مزید تبدیلی نہیں کی۔ اشوک کے ایک پوتے دشرتھ نے آجیوکوں کو برابر گپھائیں عطا کردیں اور ایک جانشین سمپرتی کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ اس کی موت جین مذہب کی آغوش میں واقع ہوئی۔ موریہ نام کا وقار شاہی طاقت کے ختم ہونے کے بہت بعد تک قائم رہا۔ مگدھ کے آخری راجہ پورنومن نے (جو اشوک کا آخری جانشین تھا) ششلنک (ساتویں صدی عیسوی میں بنگال کا راجہ جس نے بدھ عبادت گاہوں کو برباد کیا ''نرندر گپت'') کے تباہ کن حملے کے بعد گیا کے مقام پر بودھی ہرکش (درخت) اور بدھ وقف کو زندگی نو بخشی۔ مایا راول نے جو عہدِ وسطیٰ کے راجپوت خاندانوں کا روایتی بانی تھا راجستھان کے ایک مقامی موریہ کو گدی سے اتار کر اپنی حکومت قائم کرلی تھی۔ دسویں صدی تک اس طرح کے چھوٹے موریہ راجہ جنوب میں گوا تک پائے جاتے تھے۔ چندر گپت موریہ کے کچھ نہ کچھ باقی ماندہ جلال ہی کی وجہ سے چندر راوندر کا مراٹھی نام ایک ایسا خطاب بن گیا جو سترھویں صدی تک چلتا رہا۔

آخری موریہ مہاراجہ برہدرتھ تقریباً 184 ق۔م میں فوج کے ایک معائنے کے وقت شنگ خاندان کے پشیہ متر کے ہاتھوں مارا گیا جو اُسی کا سالارِ اعظم تھا۔ شنگوں نے ''یگیہ'' کی رسم کو غیر مؤثر طریق سے دوبارہ جاری کیا جیسا کہ ان کی کمزور فوجی کارگزاریوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ کھار ویل نام کے ایک وحشی نے اقتدار حاصل کر کے کلنگ سے ملک میں دور اندر تک حملہ کر کے اشوک کی فتح کو الٹ دیا۔ یونانیوں نے موریہ راج کے ایک صوبائی گورنر سبھاگ سین سے وادیِ کابل لے کر بقولِ خود پہلے ہی ''ہندوستان کو فتح کرلیا تھا'' یہ یوکریٹائیڈس کی قیادت میں پنجاب میں آگے بڑھے۔ مشہور راجہ مینندر نے سیالکوٹ کو اپنا دارالخلافہ بنایا جہاں سے وہ گنگا کے میدان میں فیض آباد بلکہ شاید پٹنہ تک حملہ آور ہوا۔ اجین کے قرب وجوار کا علاقہ شنگ حکومت کا ایک مستقل بڑا سہارا بنا رہا۔ لیکن یہاں بھی جنوب سے ساتواہن خاندان کے راجاؤں نے پہلی صدی قبل مسیح تک

اندر تک چھاپے مارنا شروع کردیئے تھے۔ اس کہانی کے علاوہ جو بری طرح بکھرے ہوئے اتفاقیہ تذکروں سے مرتب ہوئی ہے ہمارے پاس صرف راجاؤں کی اختلافی فہرستیں ہیں لیکن یہ زمانہ ہندوستانی ثقافت کے لیے اہم تھا۔ سانچی کے لاجواب فنِ تعمیر اور فنِ سنگ تراشی جہاں کی بدھ یادگاریں ہندوستان میں سب سے قدیم اور بالکل جوں کی توں باقی ہیں بلند مرتبہ عہدِ گپت تک مسلسل اپنی نوعیت پر قائم رہے ہیں اور بذاتِ خود فن کی ایک جداگانہ صنف کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پاتنجلی کی صرف ونحو (ویاکرن) اور سنسکرت نثر بھی جس کا پہلے ذکر آچکا ہے پشیہ متر شنگ کے عہد سے متعلق ہے۔ ٹیکسلا کے حکمران انیتال کائیڈس کے یونانی سفیر ہیلوڈورس نے بھیلسا کے قریب ایک ستون نذر کیا تھا جس کے اوپر عقاب کا مجسمہ تھا۔ وہاں اس نے خود کو کرشن کا عقیدت مند ہونے کا اعلان کیا ہے۔ ستون کے اوپر کتبے کی زبان پراکرت ہے جس کے الفاظ کی ترتیب بدیہی طور پر یونانی ہے۔ اس سے ہمیں کرشن پوجا کی توسیع کے متعلق انمول معلومات ملتی ہیں۔ یادوؤں کا یہ سیہ فام ہیرو ابھی پورے دیوتا یا وشنو نارائن کے اوتار کے درجے تک نہیں پہنچا تھا۔ اس وقت کے دوسرے مجسموں اور کتبوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا ہل دھر بھائی سنگرشن اور کہیں کہیں کچھ دوسرے یدو ہیرو بھی تقریباً اس کے مساوی رتبہ رکھتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں ایسی طریق پرستش نے ابھی اپنی قبائلی خصوصیات کو ترک نہیں کیا تھا اگرچہ یہ قبیلہ کبھی کا ختم ہوچکا تھا۔ شنگ راجاؤں نے تخت پر بیٹھنے کے بعد اپنے خاندانی لقب ''سینائی'' (کمانڈر انچیف) کو قائم رکھا لیکن اس کے اور یگیہ کے باوجود ان کی کامیابی میدانِ جنگ کی بہ نسبت فوجی قواعد کے میدان یا ثقافت کے میدان میں زیادہ رہی۔ کالی داس کا ڈراما ''مالوک اوراگنی متر'' صدیوں بعد اجین کے نائب السلطنت پشیہ متر کے بیٹے کی داستانِ عشق سے متعلق ہے۔ شنگ راجاؤں کا یہ حق کہ ان کے سابقہ احسانات کو برہمن لوگ یاد رکھیں کسی نہ کسی حد تک ان کے لیے مفید ضرور ثابت ہوا لیکن یہ حق اتنا مضبوط نہیں تھا کہ دسویں اور آخری شنگ راجہ کے برہمن وزیر کان واین کو اپنے آقا کے قتل کرنے اور تخت پر زبردستی قبضہ کرنے سے باز رکھ سکتا۔ جس کے بعد ایک مختصر مدت کے لیے حکومت ایک برہمن خاندان میں منتقل ہوگئی۔

ہندوستانی ڈرامہ، رزمیہ شاعری اور ثقافت پر جو یونانی اثرات مرتب ہوئے ان کا جائزہ لیتے وقت نقادوں نے اپنے اپنے خصوصی رجحان کے مطابق مختلف خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس سلسلے میں ٹھوس شہادت موجود نہ ہونے کی بنا پر ہم اس تذکرہ کو یہاں نظرانداز کرتے ہیں۔ لیکن شہادت کے فقدان سے بہرحال اتنا تو ظاہر ہوتا ہی ہے کہ یہ اثرات ناقابلِ اعتنا تھے۔ یہ حقیقت

ہے کہ ہندوستانیوں نے یونانی (یا اس سے قبل کے) علم فلکیات سے استفادہ کیا لیکن یونانی اقلیدس جو بڑا شاندار ذہنی کارنامہ ہے ان پر کوئی اثر نہ جما سکی۔ الجبرا تو خاص ہندوستانی ایجاد تھا۔ ریاضیاتی فکر کے شعبہ میں یونانیوں کی سب سے بڑی دین یعنی واضح و متعین مفروضات یا مقدمات سے ریاضی کی اشکال کا ثبوت پیدا کرنا ایک ایسی چیز تھی جس پر ہندوستان میں کسی نے دھیان بھی نہیں دیا۔ ہندوستان آنے والے یونانیوں پر جو ہندوستانی اثر ہوا اس پر پہلے بحث کی جا چکی ہے۔ پنجاب کی انحطاط پذیر یونانی سلطنتیں آخر کار شک قوم کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گئیں جو مغرب کی جانب سے 50 ق۔م کے قریب ملک میں داخل ہوئی تھی۔ یہ زبردستی داخل ہونے والے غیر متمدن لوگ تہذیب کے برہمنی مفہوم میں جلد مہذب ہو گئے جیسا کہ رُدردامن کی مثال سے ظاہر ہے وہ مغربی ساحل پر کئی تجارتی بندرگاہوں پر بھی قابض ہو گئے اور کئی شاخوں میں تقسیم ہو کر انہوں نے چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قائم کر لیں جن کی حدود بدلتی رہیں۔

مغربی ساحل کی ترقی کی اصل وجہ ناریل تھا۔ ناریل کا یہ درخت جو آج کل پوری ساحلی معیشت کی بنیاد ہے۔ ملائشیا سے درآمد کیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ پہلی صدی ق۔م کے درمیان اس کو مشرقی ساحل پر پھیلایا جا رہا تھا اور ایک صدی کے بعد یہ مغربی ساحل تک پہنچ گیا۔ 120ء تک دِنِک کا بیٹا اور حکمران راجہ (لقب کھکھرات) نہپان کا داماد شک اشودت ناریل کے پورے باغات برہمنوں کو دینے لگا جن میں سے ہر ایک میں کئی ہزار ناریل کے درخت ہوتے تھے۔ اشودت بودھوں پر بھی مہربان تھا لیکن اس کی رسائی تک ساحل پر کوئی گھپا ڈوہار نہیں تھے۔ ناریل کو جو آج کل ہر ایک ہندوستانی رسم اور پوجا کے موقع پر پایا جاتا ہے چھٹی صدی عیسوی سے پہلے ہندوستان کے بہت سے حصوں میں لوگ بہت کم جانتے تھے۔ یہ ہندوستان کے ''غیر متغیر اور غیر زمانی'' رسم و رواج کی ایک مفید مثال ہے۔ اس درخت کی لکڑی، ریشے، شراب اور دوسری مصنوعات بے حد قیمت رکھتی ہیں۔ اندر کا مغز، گوشت کی طرح پکانے کے کام آتا ہے اور جب سکھا لیا جائے تو اس سے بہت اچھا کھانے کا تیل نکلتا ہے جو صابن بنانے کے بھی کام آتا ہے ناریل اور اشیائے صرف کی اس بھاری پیداوار کے بغیر جو اس کے پورے پورے استعمال پر مبنی ہے مغربی ساحلی پٹی پر (جہاں شدید بارش اور گرم آب و ہوا کی وجہ سے یہ درخت خوب پیدا ہوتا ہے) موجودہ گنجان آبادی کا پھیلنا تو درکنار وہاں کے گھنے جنگلات کو نفع بخش طور پر صاف بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ دکن کی سیدھی ڈھلوان میں جو چند درے تھے ان میں سے ہونے والی تجارت نے تجارتی قافلوں کو نسبتاً طویل زندگی عطا کر دی۔ وہ اوپر دکنی حدب تک نمک اور ناریل لے جاتے

تھے اور کپڑے اور دھات کے برتنوں اور اناج سے مبادلہ کرتے تھے۔ کشانوں نے شمال کو 78ء سے تیسری صدی تک عظیم شہنشاہی خاندان کی حیثیت سے اپنے قبضے میں رکھا۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ ان کا زوال ہوتا رہا تا آنکہ چوتھی صدی میں مشرق اور مغرب کے حملوں سے وہ نیست و نابود ہو گئے۔ چونکہ ان کی حکومت ان کے وسط ایشیائی وطنی ممالک میں بھی تھی اور پنجاب اور اتر پردیش میں بھی اس لیے ''اتراپتھ'' کی قدیم تجارت جو ایشیا کے عین وسطی علاقے تک پھیل گئی تھی دوبارہ زندہ ہو گئی اور اس کے ساتھ ہی بدھ مذہب اور ہندوستانی ثقافت بھی وہاں تک پہنچ گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کنشک اول نے جو اس خاندان کا بانی تھا صرف ''عظیم محافظ'' سوتر میگکس یا ''مہاتراتا'' کے شاندار لقب کے تحت اپنے ذاتی نام کے بغیر ہی سکے جاری کیے۔ سونے کے سکوں والا کنشک غالباً اس پہلے کنشک کا پوتا تھا۔ اس خاندان کا بانی ایک قبائلی سردار تھا جسے ویدک اور ایرانی انداز میں سرخ کوتال کے کتبوں میں معبود بنا دیا گیا ہے۔ اس کے جانشین اشوک کے شاندار طریقہ پر ہر ایک مذہب کی سرپرستی کرتے اور انہوں نے سب سے بڑے معلومہ استوپ بنائے۔ ان کے سکوں پر مختلف نشان ہیں مثلاً بدھ کی تصویر، شِو اور اس کے مقدس سانڈ کی تصویر، دیوی ماتا ننائی (چینی نائی، نائی) کی تصویر۔ کشان ٹکسالوں کو سکندر کی تکنیک کا علم تھا اور اسی کو انہوں نے استعمال کیا۔ اس زمانے میں روم کے شہنشاہ اس سے واقف تھے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اسی دارالخلافے سے سکوں کے ڈیزائن تیار کرنے والے لوگوں کی خدمات حاصل کی تھیں۔ چاندی کے سکوں کے روز بروز زیادہ غائب ہونے سے پتہ چلتا ہے کہ شمالی تجارت میں انتہائی قیمتی سامانِ عشرت مثلاً ریشمی کپڑے، زعفران، ہیرے، شرابیں اور امراء کے استعمال کی دیگر چیزیں بڑھتی جا رہی تھیں۔ دیہاتی لوگوں کو مقامی طور پر مبادلہ سے ہی کام چلانا پڑتا تھا۔ ''ارتھ شاستر'' کا طریقہ پیداوار اور دھات پر ریاست کی اجارہ داری یقیناً ترک کر دی گئی تھی چنانچہ شنگ سکے ہند یونانی تصویروں والے شاندار سکوں کے مقابلے میں بہت ہی معمولی اور بدشکل تھے۔ موریہ راجاؤں کے بعد ٹھپے کے نشان والے سکوں کا زمانہ شمال میں ختم ہو چکا تھا اگرچہ پرانے سکے نئے ڈھلے ہوئے یا ٹھپا لگے ہوئے سکوں کے ساتھ ساتھ چل رہے تھے۔ رودردامن، نہپان اور ان کے جانشینوں نے بہت سے چاندی کے سکے بنائے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک متمول شمالی سلطنت میں جہاں زیادہ تر سامان عشرت کا کاروباری مبادلہ کیا جاتا تھا اور جنوب و مغرب کے ایک نئے ابھرتے ہوئے سماج میں جہاں زیادہ ضروری اشیا کی تجارت و صنعت ہوتی تھی باہم کیا فرق تھا؟ یہ آسانی سے تصور نہیں کیا جا سکتا کہ شمال میں دوسری صدی کے لوہار اور ماہی گیر اتنے

امیر تھے کہ وہاروں کو اہم عطیات دیتے جیسا کہ جنوب میں ان کے بہت سے ہم پیشہ لوگ کرتے تھے۔ یہ آنے والے جاگیرداری دور کے لیے ایک اور محرک تھا۔ ساتواہنوں کے عہد میں جن کی حکومت تیسری صدی میں ختم ہوگئی پراکرت ادب نے بہترین تخلیقات پیش کیں۔ بہت سی تصانیف اب گم ہوچکی ہیں ان میں سے صرف چند مثلاً ''داستانوں کا سمندر'' (کتھاسرت ساگر) صرف منظوم سنسکرت کی شکل میں باقی ہیں۔ سات سو اشعار کا مجموعہ ''ست سئی'' جو ساتواہن راجہ ہال سے منسوب کیا جاتا ہے (لیکن جس میں بعد کے بہت سے اضافے ہیں) نہایت حسین و دلکش ہے اگرچہ اس شاعری کی نوعیت فرسودہ و عام محاکات کی سی ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دکن کے چھوٹے قصبات تجارت کا زیادہ تر سامان کاریگروں کی انجمنوں کے ذریعہ تیار کرتے تھے اور ایک قسم کی شہری ثقافت کی تعمیر کر چکے تھے۔ اس روایت کی نمائندگی واتسیائن کی تصنیف ''کام سوتر'' کا کردار ''شہری'' (ناگرک) کرتا ہے۔ یہ کتاب جو ساتواہن عہد میں یا اس کے فوراً بعد لکھی گئی اور ایک طویل روایت کی آخری علمبردار ہے دانستہ طور پر ''ارتھ شاستر'' کے نمونے پر تیار کی گئی ہے لیکن اس کا موضوع علمِ ریاست نہیں بلکہ علمِ جنسیات ہے۔ جنسی زندگی کے تمام پہلوؤں کا سائنسی انداز اور صاف گوئی کے ساتھ جائزہ لیا گیا ہے مثلاً جنسی زندگی کے سماجی پہلو، انفرادی پہلو، نفسیاتی پہلو، ازدواجی زندگی اور جنسی لذت کے طریقے۔ تاہم یہ کتاب نہ تو فحبہ عورتوں کی طرز زندگی سے متعلق کوئی فحش گاری کا نمونہ ہے اور نہ اس کا مقابلہ سکندریہ کے ان شہوانی رسائل سے کیا جاسکتا ہے جن میں جنسی فعل کے گمراہ کن اور غیر فطری طریقے بیان کیے گئے ہیں۔ وہ طریقے جن کا اس زمانے میں بحیرۂ روم کے علاقے میں بہت رواج تھا۔ ''کام سوتر'' میں محبت کا فن کسی طور سے بھی شاتو برئیڈ (Chateau - Briaud 1768 - 1848 فرانسیسی مصنف) کی سطح پر ایک مثالی لذتِ جنسی سے بحث نہیں کرتا لیکن اس کی عریاں شہوانیت کے باوجود اس میں ایک خاص قسم کی بے تصنع سادگی ہے جو اس ملک اور اس دور کی ایک خصوصیت تھی۔ ''ناگرک'' کو جو تھوڑی مدت کے لیے دیہاتی علاقہ میں گیا تھا یہ مشورہ دیا گیا کہ وہ اپنے دیہاتی بھائیوں کے درمیان کلب قائم کرے جن میں لوگ باہم شائستہ گفتگو کریں، پاکیزہ کہانیاں سنائیں، حسین اداکاری، موسیقی اور گانا رقص اور شراب سے حظ اندوز ہوں اور ان کے ساتھ ساتھ ایک مہذب طریقے سے ہر طرح کی عشق بازی کریں۔

ساتواہن دربار کی عشقیہ زندگی کے متعلق بھی چند سرسری مثالوں میں حوالہ دیا گیا ہے انجام کار پیٹھن کا سرپرست یکش جو چوتھی صدی عیسوی سے پہلے کھنڈک کے نام سے مشہور تھا مقامی شیو بن گیا۔ اس کی پوجا سارے مہاراشٹر میں کھنڈوبا کے ابتدائی نام سے پھیل گئی تھی جس کا مرکز جے

جوری تھا اور سب ذاتوں میں اس کے بہت پیرو تھے۔ اس کے خاص پجاری۔ مرد اور عورتیں دونوں ہی۔ اب بھی قدیم ترین مجنونانہ قسم کی وہی پوجا پاٹ کرتے ہیں جو شروع میں ہوتی تھی۔ لیکن جیسا کہ اس طرح کے زرخیز مذہبی مسلک میں توقع کی جاسکتی ہے پوجا کی بیشتر آمدنی برہمن پروہت اڑا لے جاتے ہیں۔

مشرقی ساحل اور آخری جنوبی حصہ بھی ساتواہنوں کے عہد میں بہت ترقی پذیر ہوا اگرچہ آخرالذکر علاقہ کبھی ان کے زیر حکومت نہیں رہا۔ دریائے کرشنا کے جنوبی کنارے پر ناگارجن کونڈا اور کانچی میں بدھ دھرم کے جو عظیم مرکز تھے ان کی بنیاد دوسری صدی سے پہلے رکھی گئی تھی۔ دونوں میں وہی طریقِ عمل جاری تھا جو دوسری جگہوں پر بھی اس زمانے میں تھا یعنی اندرونی اور بیرونی تجارت کا سلسلہ اور بڑے بڑے خانقاہی کے زیرِ تحریک شہری ترقی جو کہ سرمایہ جمع بھی کرتے تھے اور مہیا بھی کرتے تھے۔

پیشہ ور مؤرخین کے لیے جنوبی شاہی خاندانوں کی فہرست تحقیق کا بڑا دل خوش کن مواد فراہم کرتی ہے۔ اکشوکو، پلّو، بان، کدامب، چیدس، کلچرس، چالکیہ، کوں، پانڈییہ، چیر اور دیگر خاندانوں کے بہت سے حکمرانوں پر مشتمل یہ فہرست بہت اچھی مگر عموماً بے معنی ہے۔ ان کی تفصیلات عہدِ وسطیٰ کی ہندوستانی تاریخ کی کتابوں میں مطالعہ کی جاسکتی ہیں جو عام طور پر باہمی ثقافتی اثر پذیری کے نکتہ کو نظر انداز کر جاتی ہیں۔ برہمنوں کی ''اعلیٰ تر'' ثقافت قبائلیوں پر بجبر مسلط کردی گئی یا انہوں نے خود ہی اس کو اختیار کرلیا اور دوسری طرف اس کے جواب میں برہمنوں نے قبائلی عقائد کے قدیم عناصر کو اپنے اندر جذب کرلیا۔

آخری ساتواہن راجاؤں اور پہلے گپت راجاؤں (چوتھی صدی عیسوی) کے درمیان ایک ایسا وقفہ آتا ہے جس میں چھوٹے چھوٹے حملے ہوئے اور قدیم قبائلی سرداروں نے بادشاہی حاصل کرنے کے لیے قسمت آزمائی کی۔ ان میں سے آخری لوگ گنگا کے میدان اور اس ویران علاقے کے کئی ناگ سردار تھے جو دکن کی طرف ہندوستان کے وسط تک پھیلا ہوا تھا۔ کچھ بھیلوں نے اس طرح کی کوشش کی لیکن جین آچاریہ کالک نے جس کی بہن کی عصمت دری گردبھیل راجہ نے کی تھی شکوں کو مدد کے لیے بلا لیا جنہوں تقریباً 57 ق۔م میں ان بھیلوں کا قتل عام کر ڈالا۔ ملک کے بیشتر حصے میں چھوٹی چھوٹی سلطنتیں اٹھ کھڑی ہوئی تھیں جو ایک دوسرے سے مستقلاً برسرِ پیکار رہتی تھیں اگرچہ ابھی ملک کی بہت سی زمین ترقی کی محتاج تھی اور جنگل بھی بہت تھے۔ اس عام بدامنی کے ملک میں سماج غالب طور پر زرعی ہی رہا۔

پہلے دو گپت راجہ شری گپت اور گھٹوٹ کچ محض نام ہی ہیں جن کا علم صرف اس طرح ہو سکا ہے کہ خاندان کے اصل بانی اور گھٹوٹ کچ کے بیٹے چندر گپت اول (325-320ء) نے احتراماً ان کا تذکرہ کیا ہے۔ خاندان کے باقی راجاؤں کے ناموں کا جزوِ آخر ''گپت'' ہے اور اسی لیے انہیں ''گپت راجے'' کہا جاتا ہے۔ یہ خاندان اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا کہ اس کے آباؤ اجداد معزز قسم کے تھے یا یہ کہ وہ کسی اعلیٰ قبائلی نسل سے تعلق رکھتا تھا۔ ہر راجہ بہت سے فالتو القاب بھی اختیار کر لیتا تھا جس سے مؤرخ کا کام اور پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ لچھوی خاندان کی کمار دیوی کے ساتھ چندر گپت اول کی شادی ایک ایسے خاندان کو قابلِ تسلیم بنانے کی طرف ایک بڑا اقدم تھا جس کی موریہ لوگوں کی طرح کوئی نسلی بنیاد نہیں تھی اور جس کی شروعات ہمیشہ تاریکی میں رہی۔ اس راجہ اور رانی کے مشترک نام کے سکے بنائے گئے لیکن ان دونوں کا بیٹا اپنے مادری شجرہ پر فخر و مباہات کرنے سے نہیں چوکتا۔ جہاں تک قیاس کیا جا سکتا ہے چندر گپت اول نے اس نئے خاندان کی گرفت کو کونسل اور مگدھ کے ایک حصے پر مضبوط کر لیا۔ آخری فتح یابی اس کے لڑکے سُمدر گپت کے زمانے (375-335ء) میں ہوئی جو سارے ملک کو تسخیر کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس کا قصیدہ مدحیہ (بعد المرگ) اشوک کے ایک استمبھ (کھمبے) پر کندہ ہے جسے کوشمبی سے الہ آباد کے قلعے میں منتقل کیا گیا ہے اس قصیدہ کی زبان، اسلوبِ بیان اور نفسِ مضمون موریہ اعظم کے سادہ الفاظ کے مقابلہ میں جو قریب ہی کندہ ہیں ایک زبردست تضاد پیش کرتا ہے۔ یہ مدح (''پرشستی'') جو دقیق سنسکرت میں مرصع و مسجع طویل لفظی مرکبات سے لبریز ہے محض فتح مندیوں کا ایک اعلان ہے۔ راجہ کے بعد راجہ کا نام دیا گیا ہے جس کو یا تو مٹا دیا گیا یا شکست دی گئی یا اس نے دوستی کی التجا کی۔ اشوک کے زمانے میں کوئی اور قابلِ ذکر ہندوستانی حکمراں نہیں تھے جن کو راجہ کہا جا سکتا۔ یہ نئی، چھوٹی، پرانی، اور زوال پذیر سلطنتیں سمدر گپت کے ہاتھوں ختم ہو گئیں جس کے معنی تھے ملک کا امن و امان اور خوشحالی۔ ان بے شمار شکست خوردہ چھوٹے چھوٹے حکمرانوں کی جو دولت مالِ غنیمت کے طور پر جمع ہوئی اس کی مدد سے ایک پر تکلف و شائستہ دربار اور ایک طاقت ور فوج کو ایک طویل مدت تک قائم رکھا جا سکا لیکن ٹیکس پھر بھی بہت کم رہے جیسا کہ چینی یاتریوں نے بھی بیان کیا ہے اور ان گپت راجاؤں کے تانبہ کے پتر والے فرمانوں سے بھی تصدیق ہوتی ہے۔ لیکن فتح مندیوں کی اس طویل فہرست میں ایک اہم و معنی خیز فوجی کارنامہ نظر انداز ہو گیا ہے۔ سمدر گپت نے خاص آریہ ورت کے نو ناگ راجاؤں کو ختم کر ڈالا اور ''جنگل کے تمام قبائلی راجاؤں کو اپنا غلام بنا لیا۔''

جنگل کے راجے اتنے اہم نہیں کہ ناگ حکمرانوں کی طرح ان کا الگ الگ نام لیا جائے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ وہ اسی مظہر کی ایک ابتدائی منزل کی حیثیت رکھتے تھے۔ جنگل کے اندر چھوٹے پیمانے پر زراعت کے داخل ہو جانے سے یہ لاتعداد جنگلی سردار طاقت ور ہو گئے اور زیادہ پرانی نو آبادیوں پر چھاپے مارنے لگے۔ یہ چھاپے جدا جدا طور پر تو معمولی پیمانے کے تھے لیکن نقصانات کی مقدار کو دیکھتے ہوئے یہ مجموعی طور پر ایک عظیم فتنہ تھے۔ پر امن غذائی پیداوار کی راہ میں اس آخری رکاوٹ کو سمدر گپت نے وادیٔ گنگا کے وسطی علاقہ سے صاف کر دیا۔ مختلف قسم کے جنگلی قبیلے جو قرابت داری اور غذائی پیداوار کی سمت بڑھ چکے تھے وہ حاشیائی علاقوں یعنی نیپال، آسام اور وسطِ ہند کے جنگلوں میں رہے۔ یہ کام چھٹی صدی کے مگدھ نے شروع کیا تھا۔ زمین صاف کرنے کی شکل میں اس کو ''ارتھ شاستر'' کی ریاست نے آگے بڑھایا۔ اشوک کے مذہبی پیغامبروں اور مبلّغوں نے جو آٹوک سرداروں کے پاس بھیجے گئے تھے اس کام کو نامکمل چھوڑ دیا۔ اس طرح اب چوتھی صدی کے آخر میں وہی تحریک طاقت کے ذریعہ مکمل کر دی گئی۔ آٹوکوں کا مسئلہ گپت راجاؤں کے بعد نظر انداز کیا جا سکتا تھا۔ چندر گپت دوم (379-314ء جس کا لقب و کرمادیتہ تھا اور جو بہت سی داستانوں کا موضوع ہے) نے ایک ناگ شہزادی کبیر ناگا سے شادی کی۔ یہ اس کی دوسری رانیوں کے علاوہ تھی جن میں اس کی بیوہ بھاوج دھروو سوامنی بھی شامل تھی جس کو اس نے ایک رومانوی انداز میں بچایا اور حاصل کیا تھا۔ یہی وہ راجہ تھا جس کے عہد میں فاہیان ہندوستان آیا اور اس نے دیکھا کہ یہ ملک مکمل طور پر پرامن اور ناقابلِ بیان حد تک خوش حال تھا۔ کبیر ناگا اور چندر گپت ثانی کی لڑکی دکن کے واکاٹک راجہ سے بیاہی گئی اور اس نے اپنے لڑکے کی نابالغی کے دوران قائم مقام ملکہ کی حیثیت سے حکومت کی۔ اس طرح ہندوستان کا بیشتر حصہ اور نئے فتح کیے ہوئے علاقے جو آسام، افغانستان اور ممکن ہے وسط ایشیا تک جاتے تھے اس وقت یا تو گپت سلطنت کے حصے تھے یا اس کے دائرہ اثر میں تھے اور بنگال کا راستہ پہلی بار کھلا تھا۔ پٹنہ اب بھی ایک خاصہ بڑا شہر تھا اگرچہ اشوک کا محل کھنڈروں میں بدل چکا تھا۔

انحطاط کا عمل اتنا لمبا اور بتدریج تھا کہ موجودہ قسم کی تصنیف کو ہرش کے بعد کسی تاریخ پر بھی ختم کیا جا سکتا تھا۔ ہرش کی سلطنت وہ آخری بڑی سلطنت تھی جس کا انتظام شخصی طور پر اوراوپر سے لے کر دیہات تک کسی جاگیردارانہ بنیاد کے بغیر ہی کیا گیا۔ محمد ابن القاسم کی قیادت میں مسلمانوں کا پہلا حملہ (712ء) ملتان تک جا پہنچا اور پھر پیچھے ہٹ گیا۔ لیکن عربوں نے جلد ہی سندھ پر مستقل قبضہ کر لیا جو مکران کے ساحل کے ساتھ ساتھ ان کی پیش قدمی سے مربوط ہو گیا اور اس طرح وادیٔ

سندھ کا قدیم تجارتی راستہ دوبارہ کھل گیا۔ بہترین جہاز ران اور اپنے عہد کے انتہائی حوصلہ مند تاجر ہونے کی وجہ سے بہت سے مسلمان ہندو راجاؤں کے ماتحت حاکم بندرگاہ یا اسی کے مساوی سرکاری عہدے پر مامور تھے، چنانچہ گوا، سنجان اور مغربی ساحل کے دوسرے مقامات پر ایسا ہی تھا۔ ان کی تجارتی نوآبادیاں پیغمبرِ اسلامؐ کی وفات کے بعد ایک سو سال کے اندر اندر کینٹین تک پھیل گئی تھیں اور انہوں نے اپنے مذہبی حقوق کی پوری حفاظت مقامی حکمرانوں سے کرالی تھی حالانکہ وہ اس حسنِ سلوک کے جواب میں خود ایسا ہی حسنِ سلوک کرنے کا مستقبل میں کوئی ارادہ نہیں رکھتے تھے۔ محمود غزنوی سے جو سنگین حملے شروع ہوئے ان کا بڑا بہانہ بت شکنی تھا۔ حملوں کے ایک سلسلے میں جو 1025ء تک قائم رہے اس نے شمال کے بہترین مندروں کو لوٹا اور برباد کیا جن میں متھرا اور بنارس کے مندر اور کاٹھیاواڑ کا ناقابلِ یقین حد تک دولت مند مندر سومناتھ بھی شامل ہے۔ اس کے بعد دوسرے حملہ آوروں کے لیے یہی مالِ غنیمت ایک زبردست کشش ثابت ہوا اور بہت سے عرب عالموں نے جن میں کوئی البیرونی (1031ء) سے بڑا نہیں تھا ہندوستان کے جو واضح و مفصل حالات تحریر کیے تھے وہ ان حملہ آوروں کے لیے ایک بہترین رہبر نامہ ثابت ہوئے۔ شمال پر مستقل قبضے کا دور محمد غوری کی فتوحات سے شروع ہوا جس کی فوجوں نے شمال کے دونوں عظیم دریاؤں کی وادیوں کو 1205ء تک روند ڈالا۔ دہلی کی فوجی اہمیت کے مرکز سے ملک کا انتظام کرنے کے لیے جو کارکن وہ اپنے پیچھے چھوڑ گیا تھا وہ جلد ہی خود مختار ہو گئے اور انہوں نے خود اپنے مسلم شاہی خاندان قائم کر لیے جن کا آغاز شہنشاہ کے غلاموں کی حیثیت سے ہوا لیکن قابل ترین غلام سپہ سالاروں کو تخت نشین ہونے کا موقع دیا گیا۔ دکن کی لوٹ مار تقریباً ایک سو سال بعد علاؤالدین خلجی سے شروع ہوئی جسے اس کے سپہ سالار ملک کافور نے 1312ء تک مکمل کر دیا۔ ایک نائب السلطنت، نظام الملک دکن میں رہا لیکن اس کے بعد پھر مسلم سلطنتیں صوبائی حکومتوں میں بٹ گئیں جن کا اپنا جداگانہ جاگیردارانہ نظم و نسق تھا۔

یہ ''ارتھ شاستر'' قسم کی سلطنت نہیں تھی اور نہ ہی اشوک کی طرح مذہب سے کوئی خاص مدد لینے کی ضرورت تھی۔ مذاہب پہلے ہی سے ایک بڑی جمعیت میں زندہ تھے۔ گپت راجاؤں نے ایک معمول کے طور پر ان سب کی کفالت کی۔ کتبوں کے لیے آخری طور پر سنسکرت زبان اختیار کر لینے سے اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے کہ ایک وسیع اور کافی ترقی یافتہ اعلیٰ طبقہ موجود تھا جو برہمن پروہتوں سے متحد تھا مگر بدھ دھرم کے ماننے والوں سے بھی اس کے بہترین تعلقات تھے۔ لیکن سب سے زیادہ معنی خیز واہم تحریک جو بہ یک وقت گپت خاندان کی ابتدائی ترقی اور انجام کار تنزل

کا موجب ہوئی، گاؤں کی سطح پر تھی۔ اوّل تو یہ کہ امن وامان کے استحکام اور جنگلی سرداروں کی تسخیر کے باعث دیہی آبادکاری میں یک لخت اضافہ رونما ہوا اور اس مرتبہ اس میں شخصی کاروبار والے لوگ شامل تھے۔ تاجروں کو بڑھی ہوئی پیداوار سے منافع ہوا اور راجہ کو بڑھے ہوئے مالیانے سے۔ لیکن شہر اور قصبے ضروری دیہی اشیا کی نئی مانگ کو پورا نہ کر سکے۔ ریشمی کپڑا بننے والوں سے لے کر تیلیوں تک پیشہ وروں کی انجمنیں اب بھی پھل پھول رہی تھیں لیکن گاؤں کی تمام ضروریات کو اپنے منافع کے ساتھ مستقل طور پر پورا کرتے رہنا ان انجمنوں کے لیے ناممکن تھا۔ کسی بھی بڑے پیمانے کے مرکزی پیداواری نظام میں نقل وحمل کا مسئلہ ناقابلِ حل ہوتا ہے۔ چاندی کے سکے کی بڑھتی ہوئی کمی کا ذکر پہلے ہی کیا جا چکا ہے۔ اشیائے صرف کے بازار کا یہ سب سے بڑا سہارا اب ضروری نہیں تھا۔ اس کے ساتھ ہی سونے کے سکے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ سامانِ عشرت کی تجارت اب بھی فروغ پر تھی۔ گپت عہد کے چاندی کے سکوں کے کوئی بڑے ذخیرے نہیں ملے۔ محض چند نمونے ملے ہیں، اشوک نے چاندی کے سکوں کے سلسلے میں افراطِ زر سے کام چلا لیا تھا۔ شکوں اور ساتواہنوں نے چاندی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں سے اور مؤخر الذکر نے تو بعض اوقات جست اور ایک سستے دھات کے مرکب سے کام چلایا تھا۔ لیکن بدیہی طور پر سکے کی مجموعی تعداد جو گردش میں تھی وہ اتنے مال کی پیداوار کے لیے کافی نہیں تھی جو بڑھی ہوئی آبادی اور نئی دیہاتی بستیوں کے اضافے کے متناسب ہو جیسا کہ مثال کے طور پر ہم ارتھ شاستر کی معیشت سے امید کر سکتے تھے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ملازموں کو مقررہ قطعاتِ زمین کی آمدنی سے تنخواہ دی جاتی تھی اگرچہ ابھی تک اس نے موروثی جاگیردارانہ عطیات کی شکل اختیار نہیں کی تھی سرکاری کاموں کے لیے لوگوں سے جبریہ کام لیا جاتا تھا لیکن اس کی اجرت دی جاتی تھی اور جیسا کہ خاص جاگیرداری نظام میں ہوتا ہے مفلس ترین طبقوں سے ٹیکسوں کے بدل کے طور پر مشقت نہیں لی جاتی تھی۔ اس طریقِ کار میں جاگیرداری کے بیج تو موجود تھے لیکن چھٹی صدی کے آخر تک جاگیرداری کا دور نہیں آیا۔ بڑا مسئلہ یہ تھا کہ مال کی پیداوار کے بغیر اور کم سے کم نقد ادائیگی سے زیادہ کچھ بھی خرچ کیے بغیر گاؤں کو خود کفیل بنانے کا انتظام کیا جائے۔ یہ مسئلہ دیہی کاریگروں کے نظام سے حاصل ہوا۔ ہر ایک گاؤں خواہ چھوٹا ہو یا بڑا خود اپنا لوہار، بڑھئی، کمہار، پروہت، مردہ جانوروں کی کھال کھینچنے والا، چمڑا کمانے والا، نائی وغیرہ رکھتا تھا۔ بعد میں ان دیہی کاریگروں (نارو۔ کارو) کی تعداد بارہ مقرر کر دی گئی۔ ان میں سے ہر ایک کو ایک قطعہ زمین دے دیا جاتا تھا جس میں وہ خود اپنے فالتو وقت میں یا اپنے گھر کے دوسرے افراد کی محنت سے کاشت کرتا تھا۔ اس کے علاوہ ہر ایک کو ہر کاشتکار کنبے

(کٹمبن) سے فصل کا تھوڑا سا حصہ (مراٹھی میں ''بلوتم'') بھی ملتا تھا۔ اس زمانے کا گاؤں اپنی زمین اور اندرونی معاملات کا انتظام بذاتِ خود اپنی ''سبھا'' کونسل کے ذریعے کرتا تھا۔ ابھی بہت سی بے آباد ویران زمین پڑی تھی جسے کسی کو مستقل طور پر دینے کے لیے راجہ کی یا بعد میں جاگیرداروں اور امراء کی منظوری کی ضرورت تھی۔ اس طرح دیہی کاریگر دیہی نظام کا ایک ضروری جزو تھے نہ کہ ایسے لوگ جو ادھر ادھر آزادی کے ساتھ اپنی خدمات پیش کرتے پھریں۔ اس کے ساتھ ہی اگر ان کے پیشہ ورانہ کاموں کی اجرت کافی نہیں ہوتی تھی تو ان کو ہمیشہ یہ اختیار ہوتا تھا کہ از خود کاشت کاروں کی حیثیت سے کام شروع کر دیں جس کی وجہ سے کاریگروں کی ضروریات اور روایتاً مقرر شدہ شرح اجرت میں ایک اچھا خاصا توازن رہتا تھا۔ مالکان زمین اور کاشتکاران کی خاص مقامی، دیہی ذیلی ذات کا کوئی آدمی کاریگر نہیں بن سکتا تھا۔ باقی بہت سی مختلف ذاتوں کے لوگ کاریگروں میں شامل ہوتے تھے اور اس اختلاف کے باوجود یہ لوگ حیرت انگیز طور پر ایک گروہ کی حیثیت سے باہم متحد رہتے تھے۔ ان کے فرائض رواجاً مقرر ہو گئے تھے مثلاً ہلوں، کلہاڑیوں اور کھودنے کے اوزاروں کا بنانا اور ان کی مرمت کرنا، ایک سال میں ایک کنبے کو مقررہ تعداد میں برتن بہم پہنچانا وغیرہ۔ زائد کام کے لیے یا تو مزید اناج دیا جاتا تھا یا شادی، جلوس، میت کی رسوم اور اسی طرح کی تقریبات پر جن سے یہ زائد کام متعلق ہوتا تھا ان کو ضیافت پر خصوصیت سے بلایا جاتا تھا۔ گاؤں کی جماعت اس کے بعد بلا شرکتِ غیرے ایک ٹھوس زندہ رہنے والی اکائی بن گئی۔ مسلم جاگیرداری کے بدترین دنوں میں بھی گاؤں اپنی آخری بے جگر تدبیر یعنی اجتماعی فرار کے ذریعہ اپنی حفاظت کر سکا۔ اس سے یقیناً یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہیں آباد ہونے کے لیے کہیں اور نئی زمین مل جاتی تھی اور اس لیے آج کل یہ طریقہ ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ حفاظت کا دوسرا ذریعہ ذات پات کا نظام تھا جس کی وجہ سے دوسرے دیہات میں اسی ذات کے دوسرے لوگ اپنے ساتھیوں کو مصیبت میں مدد دینا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ دیہی زندگی نے ذات پات کے بدترین پہلوؤں کو ابھارا لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس میں تلافی کرنے والا یہ متذکرہ عنصر بھی موجود تھا جس نے ذات پات کے سلسلے کو قائم رکھا۔

یہ بات تو ظاہر ہے کہ جیسے ہی اس قسم کی دیہی پیداوار نے عام رواج کی شکل اختیار کی پیشہ ورانہ انجمنوں کا ٹوٹ جانا لازمی تھا۔ دیہی بڑھئی وغیرہ کے لیے قطعاتِ اراضی کا تذکرہ سب سے پہلے گپت شاہی فرمانوں میں آتا ہے۔ اس لیے گپت عہد دین دو دھاری چیز تھی۔ فوری طور پر سب کے لیے فائدہ مند لیکن انجام کار ایک طاقت ور اور مہذب سماج کی ترقی کے لیے مہلک۔ اس کے

بعد گاؤں کی تنگ نظری اور الگ تھلگ زندگی میں ذرا سا بھی فرق پیدا نہ ہو سکا۔ کسان سلطنتوں کی تباہی کو بڑے اطمینان سے دیکھتا رہتا اور اپنی ساری توجہ اپنے زمین کے ٹکڑے پر مرکوز رکھتا جس کی قابلِ رحم حالت روز بروز بڑھ رہی تھی۔ بے مایہ قافلے والے جو نمک اور دھاتیں مبادلے کے لیے لاتے ان کی حیثیت بیرونی دنیا کے ساتھ اتنے بڑے لین دین کی کبھی نہیں ہوتی تھی جو گاؤں کی ثقافت کی سطح بلند کرنے کے لیے کافی ہو۔ صرف گاہ گاہ کوئی میلہ یا زائرین کی آمد ہی ایک خفیف حد تک گاؤں کی اس الگ تھلگ حالت میں کمی پیدا کر دیتی تھی۔ شہر تیزی کے ساتھ انحطاط پذیر ہو گئے۔ پٹنہ 600ء تک ایک گاؤں بن کر رہ گیا۔ شاہی دربار اور قیام گاہ کی نوعیت ایک چلتی پھرتی راجدھانی کی سی ہو گئی۔

ان تبدیلیوں کا عکس عہدِ وسطیٰ کے مندروں کی تعمیر پر نمایاں ہوا اور وہ اس طرح کہ سنگ تراشانہ فنِ تعمیر کے متعدد قوی اور مؤثر مسلک پیدا ہو گئے۔ یہ یادگاریں عام طور پر سیاسی طاقت کے مائکی مرکزوں پر تعمیر ہوئیں۔ ان میں ایک طرف درباری جاہ طلبی کی جھلک نمایاں ہے تو دوسری طرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عہدِ وسطیٰ کے ہندو مذہب کی بنیاد پوجا پاٹ کے ان طریقوں پر تھی جو عوام میں مقبول تھے۔ زیادہ بڑے مندروں کو زمین کے شاہی عطیات، پوجا کرنے والوں کے چڑھاوے، تعویذ گنڈوں اور مراعات کی فروخت، گناہوں کی معافی کی فیس اور اجداد کی روحوں کو شانتی دینے کی رسوم سے بڑی آمدنی ہوتی تھی۔ ان میں بدترین تو وہ زبردست آمدنی تھی جو مندر کی رقاصہ لڑکیوں کی جسم فروشی سے حاصل ہوتی تھی۔ اس نقد سرمایہ کا بیشتر حصہ بیش قیمت مورتیوں یا دیوتاؤں کے جواہرات کی شکل میں پھنسا کر معطل کر دیا جاتا یا پھر پجاری اور ان کے حاشیہ بردار اپنی جیب میں ڈال لیتے تھے (ان طفیلیوں میں کچھ ایسے ساہوکار اور سوداگر ہوتے تھے جو مندر کے سرمایہ کو اپنی تحویل میں رکھتے تھے اور اس کے حساب کتاب کے سلسلے میں عوام کے سامنے جواب دہ نہیں ہوتے تھے) مندر کی عمارتوں کو اکثر انحطاط کا شکار ہونے دیا جاتا تھا۔ کوئی ہندو مندر عملی مرکز کی حیثیت سے ایک بدھ وہار کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا۔ یہ ہو سکتا تھا کہ جاگیردارانہ دربار کسی خاص فراخدل حکومت کے زمانے میں ملک بھر سے بڑے بڑے عالموں کو کھینچ لائے لیکن یہ بات ناقابلِ یقین تھی اور نہ اس میں استحکام و تسلسل تھا۔ اہلِ علم و کمال کا یہ اجتماع اپنے سرپرست کی موت کے ساتھ ہی غائب ہو جاتا تھا جیسا کہ مثال کے طور پر دھار کے راجہ بھوج یا قنوج کے راجہ ہرش کے معاملہ میں ہوا۔ بنارس جیسے مقدس مقامات پر چند افراد ہی ایسے ہوتے تھے جن کا کسی مندر یا دربار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا تھا اور جن میں سے ہر ایک شخص ہندوستان کے ذہنی ورثہ کو زندہ

رکھنے کے لیے ایک مٹھی بھر مفلس مگر ذہین لوگوں کو اپنی شاگردی میں لے لیتا تھا۔ گاؤں کا ایک اوسط درجے کا برہمن شاذ ہی کوئی علم حاصل کرنے کے لیے کہیں باہر جاتا تھا حالانکہ اس کو وہی حقوق مراعات اور مستثنیات حاصل تھیں جو اس کے اولین اجداد کا حصہ تھیں۔ کچھ دیہات تو برہمن سے بالکل چھٹکارا ہی حاصل کر لیتے تھے کیونکہ گاؤں کی پوجا پاٹ کی رسوم غیر برہمن "گرو" پروہت برہمنوں کی ہی اجرت پر کرا دیتے تھے۔ بعض اوقات بہت سی نیچی ذاتوں کی پوجا کی رسمیں وہ لوگ ادا کر دیتے تھے جو برہمن نہیں تھے۔ لیکن پترا دیکھنا اور رسوم کی ادائیگی کے لیے قمری تاریخیں پہلے سے متعین کرنا وغیرہ ایسے کام تھے جن کے لیے تھوڑی بہت خواندگی کی ضرورت ہوتی تھی جو ایک تربیت یافتہ برہمن کے سوا کسی کو حاصل نہ تھی۔

اول اول گاؤں میں غذا پیدا کرنے والی تمام زمین مشترک تھی۔ آباد ہونے والوں کو زمین کے ٹکڑے ان کی ضرورت اور ان کے کنبے کی افرادی قوت کی نسبت سے گاؤں کی سبھا کے فیصلے کے مطابق دیے جاتے۔ اس منزل پر زمین بذاتِ خود ایک انفرادی جائیداد کی حیثیت سے کوئی قیمت نہیں رکھتی تھی۔ زمین کی نقد فروخت بہت شاذ تھی اور جب کبھی ایسا ہوتا تھا جیسے کہ ناسک کے مقام پر ہوا جہاں اشودت نے ایک کھیت کو بدھ دہار کی طرف منتقل کرنے کے لیے ایک برہمن کو 4000 چاندی کے سکے دیے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ قرب وجوار میں بڑی منافع بخش تجارت ہوتی تھی چونکہ آبادکاروں کی اصل بڑی جمعیت عموماً ایک یا دو "سجات" رشتہ دارانہ جماعتوں کا مرکب ہوتی تھی اس لیے جمعیت کی رکنیت اور زمین کی میعادِ ملکیت کا چولی دامن کا ساتھ تھا۔۔۔ برادری سے اخراج کے یہ معنی تھے کہ اس کے ساتھ ہی آدمی کی ذات اور گاؤں میں اور زمین کاشت کرنے کا حق بھی جاتا رہتا تھا اور اس لیے اس کا مطلب تھا جلاوطنی۔ یہ وہ تقریباً سخت ترین سزا تھی جو گاؤں اپنے باغی منحرف اراکین کو دے سکتا تھا۔ تمام مسلح طاقت شاہی افسروں کے ہاتھ میں تھی یا بعدہ، مقامی امراء کے ہاتھ میں۔ گاؤں کے پاس بہت ہی کم طاقت تھی (حالانکہ اس پر یہ لازم تھا کہ اگر اس کی حدود کے اندر ڈکیتی کی وجہ سے کسی اجنبی کو نقصان اٹھانا پڑے تو اس کو معاوضہ دیا جائے) جہاں جہاں شاہی عطیات دیے جاتے تھے وہاں متعلقہ شاہی فرمانوں میں ایک خصوصی حق ورعایت کے طور پر یہ الفاظ وضاحت سے درج کیے جاتے کہ "کوئی شاہی عہدیدار اس علاقہ میں داخل ہونا تو درکنار اس کی طرف انگلی بھی نہیں اٹھائے گا۔" یہ ایک اعلیٰ ترین نعمت تھی گاؤں کے لوگوں اور شاہی لگان کے معافی داروں کے لیے۔ حالات جاگیرداری کی طرف بڑھے تو افسروں نے خود ہی نئے القاب اختیار کر لیے مثلاً "سامنت" (جس کے ابتدائی معنی ہمسایہ یا

ہمسایہ راجہ کے تھے اور اب اس کے معنی "جاگیردار" (امیر) کے بھی ہو گئے) "ٹھاکر"، "رانک"، "راؤتا" وغیرہ وغیرہ۔ مقامی طور پر ان ناموں کی غیر محدود مختلف شکلیں تھیں لیکن اصل مفہوم ایک ہی تھا۔ امراء کا خاص کام جس پر پرانی رسوم کو محفوظ رکھنے کی کوشش کا پردہ پڑا ہوا تھا، صرف یہ تھا کہ جنس کی شکل میں مالیانہ وصول کریں اور اسی کا ایک حصہ نقد کی شکل میں ریاست (راجہ) کو ادا کریں۔ اس کے علاوہ امیر یا جاگیردار کا یہ بھی فرض سمجھا جاتا تھا کہ بوقت ضرورت باقاعدہ فوج میں کام کرے اور اپنے ساتھ ایک مقررہ تعداد مسلح سپاہیوں کی بھی لائے جن میں سوار بھی شامل ہوں اور ان سب کو وہ خود اپنے خرچ پر اسلحہ وسامان سے لیس کرے ایسے حالات میں ناگزیر طور پر راجہ یا جاگیردار کو یہ اختیار حاصل ہو گیا کہ مقررہ رقم لے کر ویران زمین کسی کو بھی دے سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ بعض اوقات گاؤں میں دیہی کاشتکاروں کے دو طبقے پیدا ہو جاتے تھے۔ ایک تو وہ پرانے مستقل آبادکار جو باقاعدہ ٹیکس دیتے تھے خواہ وہ زمین پر کاشت کریں یا نہ کریں اور دوسرے وہ بعد میں آنے والے جو اپنے نام پر مقررہ کھیتوں میں کام تو کر سکتے تھے لیکن انہیں گاؤں کی کونسل میں ووٹ دینے کا حق نہیں تھا اور اصل پیداوار کا صرف ایک ہی حصہ دیتے تھے۔ مختلف چیزیں مثلاً دریائی پشتے، نہریں وغیرہ بنا کر جو کہ ایک واحد گاؤں کی مقدرت سے باہر تھیں ایک جاگیردار زمین کی قیمت بڑھا سکتا تھا جس کے بعد لازمی طور پر متعلقہ دیہات کو زیادہ ٹیکس دینا پڑتا تھا آخر میں یہ صورتحال ہو گئی کہ وابستگانِ دولت کے ایک خاص طبقے کو گاؤں کے اندر ہی کھیت اس شرط پر دیے جانے لگے کہ کھیت کا مالک بذاتِ خود یا اس کا وارث فوجی خدمات ادا کرے۔ یہی جاگیرداریت تھی اپنی آخری مکمل شکل میں۔ تاجر اور ان کی سرمایہ کاری کے تحت تیار ہونے والی مصنوعات چند خاص مرکزوں اور بندرگاہی شہروں میں مرکوز تھیں۔ غائب شدہ پیشہ ور انجمنوں کی جگہ بوقت ضرورت کچھ اور ڈھیلی ڈھالی قسم کی "گوشٹی" سبھائیں محدود مقصد کے لیے بن جاتی تھیں مثلاً کوئی مندر تعمیر کرنا جس کے لیے ایک ہی "گوشٹی" میں مختلف لوگ یعنی امیر، تاجر، کسان اور دیوداسی شامل ہو سکتے تھے۔ تاجروں کی انجمنیں باہمی تجارتی مقابلہ پر قابو رکھتی تھیں اور ان کو راجہ سے خاص فرمان ملتے تھے جو انہیں اور ان کے دستکاروں کو اس بات کی ضمانت دیتے تھے کہ وہ جاگیرداروں اور چھوٹے سرکاری ملازموں کی دخل اندازی سے مامون رہیں گے۔

سنسکرت ادب اور ڈراما:

ثقافت کے متعلق اس کے رسمی معنی میں کچھ کہنا باقی ہے۔ ہندوستانی موسیقی کے باب میں

کچھ لکھنا بڑا مشکل ہے جو قدیم ترین زمانے سے ایک مسلسل روایت رکھتی ہے لیکن اس کے پاس اپنی کوئی قابلِ اعتماد تاریخ موجود نہیں۔ یہ ہمیشہ سے ہی ایک ایسی موسیقی رہی ہے جو صرف خلوص کے لیے اور لطیف ترین ذوق رکھنے والوں کے لیے مخصوص ہے اور جس میں ساز کے آٹھ پردوں کو بائیس سروں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ہندوستانی موسیقی معینہ راگ راگنیاں رکھتی ہے جن میں سروں کو آہنگ اور تال کے لحاظ سے بڑی نازک تربیت دی گئی ہے لیکن مغربی نغموں کی طرح اس میں نہ تو لحن کا زور اور جذباتی تغیر ہے نہ ہم آہنگ سروں کا میل ہے اور نہ راگ راگنی کے جوڑ ہیں۔ اگرچہ سمدر گپت اپنے بعض سکوں پر بنی ہوئی تصویر میں ایک بربط (وینا) لیے ہوئے نظر آتا ہے تاہم چوتھی صدی کے راگ راگنیوں کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں۔ البتہ بانسری بجانا شبر و قوم کے جنگلی باشندوں کا خاص فن تھا اور غالباً ان لوگوں نے ہی بانسری کو ایجاد کیا تھا۔ دیوتاؤں کے سامنے یا بڑے تہواروں کے موقع پر اور بعض اوقات شادیوں اور دوسری خاندانی رسوم کے موقع پر پیشہ ور ماہروں کے رقص قبائلیوں کی ہی تقلید تھے جیسا کہ گونڈ علاقے میں گونڈھل (قبائلی رقص کی ایک قسم) کے متعلق دیکھا گیا ہے۔ بصری فنون کے لیے، جن کی خوبیوں کو زیادہ آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے، ایک بڑی تعداد میں مثالوں کی ضرورت ہے۔ سنگ تراشی اور فنِ عمارت کے متعلق جو ناکافی اثریاتی تحقیقات اب تک ہوئی ہیں وہ بہت ہی ناقص ہیں۔ تباہ کن آب و ہوا، غارت گری اور لاپرواہی نے بہت سی مصوری کو نیست و نابود کر دیا ہے۔ یہ فنون مذہب یا درباری شکوہ کے بعد ثانوی حیثیت رکھتے تھے۔ فنکار دست کاروں کی واجب مقرر ہوتی تھی لیکن کسی ہندوستانی فن کار کو فیدیاس (ایک یونانی سنگتراش، پانچویں صدی ق۔م) مائیکل اینجلو (اٹلی کا ایک مشہور مصور، معمار، شاعر، سنگتراش 1475-1564ء) کا وقار یا سماجی درجہ نہیں ملا۔ سنسکرت کی روایتی کتابوں میں اس دور کے فنِ تعمیر و بت تراشی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کی تردید ان نمونوں سے ہوتی ہے جو واقعی دستیاب ہوئے ہیں۔ کتاب کا مصنف بالعموم برہمن ہوتا تھا لیکن ایک خوشنویس کاتب یا مسودات پر نقش و نگار بنانے کے علاوہ ایک فن کار تقریباً ہمیشہ ہی چھوٹی اور ناخواندہ ذات کا ہوتا تھا۔ مذہبی رواج اس بات پر مصر تھا کہ مورتیاں قدیم طرز کی ہوں لیکن سرپرست فطری طور پر یہ چاہتے تھے کہ ان کے دیوتا خواہ کتنے ہی بھدے بنے ہوئے ہوں مگر خود ان کی ہی طرح اعلیٰ ترین فیشن کے ملبوسات و زیورات سے آراستہ ہوں۔ ہندوستانی آرٹ کو محض آرٹ کے لیے قدر شناسی کرنا ایک جدید مذاق ہے جو بیشتر ہندوستانیوں نے غیر ملکیوں سے سیکھا ہے وہی غیر ملکی جو ابھی حالیہ زمانے تک اس آرٹ کو بھدا، غیر مہذب اور دیسی کاریگری کہہ کر اس کی حقارت

کرتے تھے۔

اب باقی رہا ادب جس کو ہندوستانیوں نے باقی رکھا اور اس کی اعلیٰ خوبیوں کی بنا پر اسے اب بھی قیمتی سمجھتے ہیں۔ ششوناگ یا موریہ عہد کی غیر مذہبی نگارشات اگر کبھی کوئی وجود رکھتی نہیں تو اب ان کے متعلق کوئی بھی علم نہیں ہے۔ ساتواہنوں کی تخلیقات میں سے صرف راجہ ہال کا مجموعہ کلام باقی ہے۔ سنسکرت ادب پر مجبوراً بحث کرنی پڑ رہی ہے کیونکہ دوسری ہندوستانی زبانوں میں نگارشات کا سلسلہ اس زمانے کے بعد شروع ہوا جس سے اس کتاب کا تعلق ہے۔ وادیٔ سندھ میں جو کچھ بھی لکھا گیا یہاں ہمیں اس سے صرف نظر کرنا ضروری ہے کیونکہ قدیم مہروں پر کندہ ان معدودے چند اور مختصر اساطیر کے علاوہ ابھی تک پڑھی نہیں جا سکیں باقی سب کچھ معدوم ہو چکا ہے۔ قدیم تامل کو بھی بحث سے خارج کرنا پڑتا ہے۔ ڈرامے کا آغاز واقعی قدیمی اور مذہبی نوعیت کا تھا۔ رگ وید کے کئی منتر ایسے ہیں کہ ان کو اجتماعی طور پر گانا ضروری ہے۔ دو یا دو سے زیادہ اداکاروں کے ذریعہ ان کو پیش کرنا ہوتا ہے۔ سب سے زیادہ مشہور اروشی اور پرورس کی کہانی ہے۔ قدیم ترین وید میں یہ اسٹیج کے ایک مکالمہ کی صورت میں نظر آتی ہے۔ قدیم دور میں افزائشِ نسل کے لیے ایک رسم ادا کی جاتی تھی جس میں ایک ''اپسرا'' کے ساتھ شادی کی مذہبی رسم (ہیروگیموس) کے بعد مرد کی قربانی کی جاتی تھی اس چیز کو یہاں ایک ڈرامائی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ وید میں مذکور پرورس بے سود جان بخشی کی درخواست کرتا ہے۔ اروشی اس التجا کو ٹھکرا دیتی ہے۔ رفتہ رفتہ نفسِ مضمون مجبور عاشقوں کے ایک رومان میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ قدیم افزائشِ نسل کی رسم کی طرح سنسکرت ڈرامے میں مذہبی گیت اور رقص ایک مستقل خصوصیت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہر ایک ڈرامے میں ''ناندی'' کی افتتاحی تقریر اور دعائیہ کا لزوم یہ ظاہر کرتا ہے کہ ہندوستانی اسٹیج کی کارگزاریاں ''پراسرار'' ''ڈراموں'' سے شروع ہوئیں۔ نثری مکالموں میں جو اشعار آتے تھے ان کے ساتھ ہمیشہ موسیقی بھی ہوتی تھی اور انہیں ایک غنائی تمثیل کے انداز میں گایا جاتا تھا۔ رقص بھی چلتا رہتا تھا اگرچہ اسٹیج کی جو ہدایت موجود ہیں ان میں یہ ہر جگہ شامل نہیں۔ اجتماعی رقص کے علاوہ ڈرامہ کے کردار فرداً فرداً مختلف جذبات کو ظاہر کرنے کے لیے روایات کے مطابق خاموش نقالی بھی کرتے تھے جس کے ذریعہ وہ موجودہ زمانے کے ''کتھا کلی'' کی طرح منہ سے کوئی لفظ کہے بغیر کہانی بیان کر جاتے تھے۔ ڈرامے کے لیے خود ''ناٹیہ'' کا لفظ بھی نقالی کے رقص کو ظاہر کرتا ہے۔ عام طور پر ڈرامہ رات بھر کا تماشا ہوتا تھا لیکن تھیٹر گپھائیں بھی ملی ہیں جو ممکن ہے دن کے وقت استعمال ہوتی ہوں۔

اس طرح کی ضمنی تفریحات ڈرامہ کے اصل موضوع کے ساتھ رکھی جاتی تھیں جو اکثر عظیم رزم ناموں اسے ماخوذ ہوتا تھا۔ ان تفریحات کی وجہ سے ایسے تماشائی بھی جمع ہو جاتے تھے جن کے لیے یہ ضرورت نہ تھی کہ اعلیٰ سماجی طبقات کے لوگوں کی سنسکرت سمجھتے ہوں جو خود ان ڈراموں کے مصنف ہوتے تھے اور جن کے لیے لکھے بھی جاتے تھے۔ ڈرامے کے اہم مرد کردار بڑی شستہ سنسکرت بولتے لیکن عورتیں اور ملازم صرف پراکرت بولتے۔ یہ سب کچھ اصل زندگی کی عکاسی تھی اب بھی الگ تھلگ مقامات پر شائستہ مردوں کی گفتگو ان کی عام طور پر غیر تعلیم یافتہ عورتوں اور پست تر درجے کے مردوں کی گفتگو سے اچھی خاصی مختلف ہوتی ہے۔ البتہ گھر پر اشراف و امراء گھر کے زیادہ جاہل افراد سے پراکرات میں بات چیت کرتے تھے جب کہ ڈراموں میں وہ اس عامیانہ زبان کی سطح تک نیچے اترنا کبھی گوارا نہیں کرتے تھے۔ بعد میں اسٹیج پر مقامی بولی کا استعمال ایک خالص روایت بن کر رہ گیا۔ سنسکرت کو سمجھنے والوں کے مقابلہ میں بہت تھوڑے لوگ مردہ پراکرت کو سمجھتے تھے۔ مردہ اس لیے کہ بول چال کی زبانیں بڑی تیزی سے بدل رہی تھیں۔ نویں صدی میں راج شیکھر نے نسبتاً کم حصے سنسکرت میں لکھے اور مقررہ قاعدوں کے مطابق ان کا ترجمہ پراکرت میں کر دیا کیونکہ رواج ایجاد سے زیادہ طاقت ور ہو چکا تھا۔

اگرچہ ڈرامائی تخلیق و ترکیب کے اس طریقہ سے خالص منظوم ڈرامہ خارج ہے لیکن ڈراموں میں گیتوں کی لازمی موجودگی کا یہ مطلب تھا کہ ڈرامہ نگار کے لیے شاعر ہونا بھی لازم تھا۔ ''مہذب'' قسم کے ڈرامے کبھی بھی پوری طرح قدیم قبائلی اداکارانہ کھیلوں کی جگہ نہ لے سکے۔ ایسے ناٹک آج تک دیہات کے میلوں میں ناچ گانے ''تماشوں'' کی صورت میں نظر آتے ہیں اور ان کو اسی قسم کے گھومنے پھرنے والے چھوٹی ذات کے بھانڈ میراثی دکھاتے پھرتے ہیں جن کا کسی زمانے میں ''ارتھ شاستر'' کے شاہی گاؤں میں داخلہ ہی بند تھا۔ جہاں تک معلوم ہو سکا ہے اولین شائستہ ڈرامے وہ تھے جو بدھ وہاروں نے اپنی مخصوص سالانہ تقاریب پر پیش کیے تھے۔ ان کی تصدیق وسط ایشیا کے مسودات کے ٹکڑوں اور چینی زائرین کے بیانات سے ہوتی ہے۔ ان ڈراموں میں عام غیر مذہبی زندگی اور ساری پُت موکلان، کسپ جیسے کسی ہیرو کا قبولِ مذہب یا خود بدھ کا ترکِ دنیا وغیرہ کے واقعات کو اسٹیج پر تماشائیوں کے بڑے اجتماع کے سامنے پیش کیا جاتا تھا۔ چنانچہ سنسکرت کا پہلا ممتاز ڈرامہ نگار اور شاعر جس کا اب تک علم ہو سکا ہے، بدھ دھرم کا پیرو اشوگھوس ہے جس نے بعد کے ڈرامہ نگاروں اور شاعروں کے لیے ایک معیار قائم کر

دیا۔ اسی نظم ''سوندر ننداً'' جس میں اس نے بدھ کے سوتیلے بھائی کے بھکشو بن جانے اور دل شکستہ ہو کر اس کی خوبصورت بیوی کے مرجانے کا تذکرہ کیا ہے پوری وضاحت و تفصیل کے ساتھ اس شاہانہ شان و شوکت اور بے محابا عشق بازی کا نقشہ پیش کرتی ہے جسے سب بھکشوؤں کے لیے ترک کرنا لازم تھا۔ یقیناً تمثیلات کے اسی موضوع نے بدھ آرٹ کے دوسرے شعبوں کو وہ تحریک و مواد فراہم کیا ہوگا جو اقبنا کی ایک شان دار دیواری تصویر میں ابھی تک باقی ہے۔ ایسی ہی ایک اور نظم ''بدھ کی زندگی'' ہے جس میں مختلف لوگوں نے اضافے کیے ہیں کیونکہ اس کا چینی ترجمہ پورے طور پر سنسکرت متن سے نہیں ملتا۔ لیکن نظم کی اصل روح اشوگوس ہی کی ہے۔ اس کے لیے ڈرامے (''شری پتر پراکرن'' کے چند ٹکڑوں کے علاوہ) گم ہو چکے ہیں لیکن شاعرانہ تخلیقات کے مجموعوں میں اس کے نام سے جو بند پیش کیے گئے ہیں وہ ممکن ہے کہ اس کے کسی ڈرامے کے حصے ہوں جس کو اسٹیج کیا گیا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ بعد کے زمانے میں پال عہد کے وِلّن جیسے جو بھی شاعر ڈرامہ نگار گزرے ہیں ان کی تخلیقات میں سے اسی طرح متفرق چند بند باقی بچے ہیں اور کچھ نہیں۔ ڈرامے خواہ بدھ عقائد سے متعلق ہوں یا نہ ہوں بہرحال انہوں نے اسی طبقے کا رنگ اور انداز اختیار کیا جس کے لیے وہ لکھے گئے تھے۔ عشقیہ موضوعات ان کی سب سے بڑی خصوصیت رہی۔ تبت کے باب میں ہندوستانی ادبی رسم و رواج تمام پابندیوں سے آزاد تھے۔ سنسکرت کے بدھ ڈرامے اپنی جگہ اتنے ہی بے تکے اور بے جوڑ ہیں جتنا کہ بدھ عبادت گاہوں کے درویشانہ و غیر متاہلانہ ماحول میں بیش بہا حسین و جمیل تصویریں اور سنگ تراشی کے شہوانی آرائشی نمونے۔ ان ڈراموں میں ایک ایسے شاہی دربار کی جھلک ملتی ہے جس کا رجحان جاگیرداریت کی سمت تھا لیکن یہ چیز صرف اسی حد تک پیش کی گئی ہے جس حد تک اس عہد کی روایت اور اسٹیج کے دستور اجازت دیتے تھے۔

بھاس جو اب تک محض ایک محترم نام سمجھا جاتا تھا، کیرالہ میں چند ڈراموں کی دریافت کے بعد موجودہ صدی کے اوائل میں دوبارہ زندہ ہو کر سامنے آ گیا۔ ڈرامہ نگاری کے جو اسالیب اور دستور بعد کے زمانے میں متعین ہو گئے تھے ان کی اس نے پیروی نہیں کی چنانچہ ان ڈراموں کے اصل ہونے کے باب میں ابھی تک بحث جاری ہے۔ لیکن ڈرامہ نگار کی غیر معمولی ذہنی و تخلیقی قوت شک و شبہ سے بالا ہے۔ یقیناً اس کا بہترین ڈراما ''واسودت کا خواب'' (سوپن واسودتم) ہے جو کہ قدیم راجہ ادیان کی رومانی گردش سے ماخوذ ہے۔ رانی واسودتا کو وزیر اعلیٰ اس اعلان پر راضی کر لیتا

ہے کہ وہ آگ میں جل کر مر گئی ہے تا کہ اس کا پرستار راجہ ایک اور سیاسی طور پر فائدہ بخش شادی کرنے پر رضا مند کیا جا سکے جس سے وہ بصورت دیگر انکار کر دیتا۔ راجہ مسلسل طور پر اپنی گم شدہ رانی کے خوابوں میں غرق رہتا ہے جو کہ دراصل محل سرا کے اندر ہی ایک ملازمہ کے بھیس میں کام کر رہی ہے۔ ڈرامے کی چند دل دوز اور ناقابلِ فراموش عبارات میں یہ دکھایا گیا ہے کہ وہ کس طرح راجہ کے نیم خوابوں میں اس کے پاس آتی ہے لیکن اسے پوری طرح سے جگانے کا حوصلہ نہیں کر سکتی۔ آخر میں سماج میں کثرتِ ازدواج کے رواج نے اس چیز کو ممکن بنا دیا کہ اس ڈرامہ کو ایک خوشگوار انجام پر ختم کیا جا سکے۔

تمام سنسکرت ادب میں اور غالباً تمام ہندوستانی ادب میں سب سے عظیم نام کالی داس کا ہے۔ اس کے سوانح حیات کے باب مین کچھ بھی علم نہیں لیکن یہ معلوم ہے کہ وہ بھاس کے بعد آیا اور اس نے جو کچھ لکھا وہ صرف گپت دربار اور غالباً اجین کے چندر گپت دوم (وکرمادتیہ) کے لیے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ اس کی شاعرانہ تخلیقات میں سے ایک ''میگھ دوت'' ہے جس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ کس طرح ''قاصد سحاب'' (میگھ دوت) ایک جلاوطن یکش (نچلے درجے کا دیوتا۔ مافوق الفطرت مخلوق) کا پیامِ محبت بہت دور اس کی فرقت زدہ محبوبہ تک لے گیا۔ اس سفر میں یہ سحاب (بادل) جن ہندوستانی قدرتی مناظر کے اوپر سے گذرا ان سب کی نہایت حسین تصویر کشی کی گئی ہے ''خاندان رگھو'' (رگھوونش میں رام کے اجداد کا ذکر ہے اور اشارتاً بعض گپت فتوحات کا بھی تذکرہ ہے۔ نامکمل ''کمار سمبھو'' میں شِو اور پاروتی کے بچے سکندھ کی پیدائش کا حال ہے جو ایک شیطان (راکشس) کو مارنے کے لیے پیدا ہوا جس نے انسانوں اور دیوتاؤں کو تنگ کر رکھا تھا۔ یہ تینوں منظومات اوزان اور الفاظ کے اعتبار سے فنی تکمیل کے بلند ترین شاہکار ہیں۔ ان کے موضوع برہمنی ہیں اور رزم نامہ پروان سے ماخوذ ہیں۔ یہی حال کالی داس کے ڈراموں کے پلاٹ کا ہے۔ البتہ ڈرامہ ''مالوکا اور اگنتی متر'' اس سے مستثنیٰ ہے جو کہ خاندان شنگ کی تاریخ پر مبنی ہے اور اجین کے ذریعے گپت دربار سے متعلق ہے۔ اروشی اور پروروس کی کہانی کو لے کر اس نے انجام کار فانی راجہ اور لافانی جل پری کے رومان میں تبدیل کر دیا اور اپنے ڈرامے ''وکرم اور اروشی'' کی شکل میں پیش کر دیا۔ ممکن ہے یہ عنوان اس وقت کے حکمران گپت راجہ کی سمت ایک اشارہ ہو۔ ڈرامے کا کردار پروروس سورگ (بہشت) کے راجہ اِندر کے ساتھ برابری سے پیش آتا ہے۔ ادب اور فن اسٹیج دونوں کے لحاظ سے اس کا جو اعلیٰ ترین کارنامہ تسلیم کیا جاتا ہے وہ ''شکنتلا'' کی شناخت ہے جس کا موضوع راجہ دشینت اور ایک نیم اپسرا شکنتلا کا ملاپ ہے۔ یہ کہانی

''مہابھارت'' کے رزم نامے سے لی گئی ہے لیکن محبت کے مناظر کا بیان حیرت انگیز طور پر تخلیقی وطبع زاد ہے۔ ہیرو (ایک بددعا کے زیر اثر اپنے حواس کھو کر) ہیروئن کو شناخت کرنے سے قاصر ہو جاتا ہے جو کہ دربار میں ایک لڑکے کو لے کر اچانک نمودار ہوتی ہے اور یہ دعویٰ کرتی ہے کہ یہ لڑکا اسی (راجہ دشینت) سے پیدا ہوا ہے۔ کالی داس انسانی احساسات وجذبات کو ایک بے مثال قوت کے ساتھ متحرک کرتا ہے۔ صرف کالی داس ہی وہ شخصیت ہے جس کے بعد ثانوی درجہ بھوبھوتی کو دیا جا سکتا ہے جس کی تخلیق ''اتر رام چرتر'' (رام کی حیات مابعد) بھی رزم نامے سے ماخوذ ہے۔ اس کے ڈرامے ''مالتی مادھو'' میں ایسے مشاق کا ذکر ہے جنہیں نہایت خوفناک آزمائشوں میں سے گزرنا پڑتا ہے جن میں انسانی قربانی کے طور پر پیش کیے جانے کا امکان بھی شامل ہے۔ اس ڈرامے نے اسٹیج پر آ کر یقیناً نظرین کے دلوں کو ناقابلِ بیان حد تک ہلا دیا ہوگا۔ بھوبھوتی ایک برہمن اور اونچے درجے کا شاعر تھا اور غالباً آٹھویں صدی کے نصف اول سے متعلق ہے۔ حسبِ معمول اس کی اصل زندگی اور دور حیات کا کچھ پتہ نہیں۔ بہت سے دوسرے شعرا اور ڈرامہ نگاروں کی یاد اس سے بھی کم مواد کی بنا پر زندہ ہے یا تو محض ان کا نام معلوم ہے یا ایک آدھ بند جو کسی مجموعے میں باقی ہے یا کوئی اتفاقیہ ٹکڑا کسی کرم خوردہ مسودے سے نکالا ہے۔ ماگھ، بھروی اور دوسرے شعرا اس باب میں خوش نصیب ہیں کہ ان کی نمائندگی چند مکمل تصانیف سے ہوتی ہے جن کو اب بھی شوق سے پڑھا جاتا ہے۔ کمارداس کی تصنیف ''جانکی ہرن'' (سیتا کا اغوا) کو سیونی زبانی کے ایک لفظی ترجمہ سے ازسرِ نو مرتب کرنا پڑا جس کی تصدیق بعد میں جنوبی ہند کے مسودوں سے ہو گئی۔ جن چند ناموں کا یہاں سرسری ذکر کیا گیا ہے صرف یہی مشہور مصنف نہیں تھے۔ مہاراجہ ہرش نے جس کا ''ناگانند'' ڈرامے کا لکھنا اور اس میں خود ایک کردار کی حیثیت سے اداکاری کرنا پہلے بیان ہو چکا ہے، کچھ اور ڈرامے بھی لکھے تھے جن میں سے دو اب بھی موجود ہیں۔ راج شیکھر کے ذہن پر نویں صدی کے آخر اور دسویں صدی کے شروع میں بھی روایت پرستی کا زبردست اثر تھا۔ وہ خود ایک متمول جاگیردار قسم کا زمیندار تھا اور بہت سے شعرا کا سرپرست تھا اس نے قدرے مصنوعی وغیر فطری ڈرامے، منجھے ہوئے اشعار اور فنِ شعر وسخن کے باب میں بہت سی تصنیفات پیش کیں۔ اس قسم کا شاندار اسلوبِ نگارش اس کے بعد زوال پذیر ہو گیا لیکن بالکل غائب نہیں ہوا۔ راجہ اور شہزادے آئندہ چند صدیوں تک نہ صرف شعرا کی سرپرستی کرتے رہے بلکہ خود بھی شعر و سخن میں طبع آزمائی کرتے رہے۔ پال دربار کے بہت سے شاعروں کے نام معلوم ہیں جن میں سے چند پال شہزادے بھی تھے۔ دھار کا راجہ بھوج باکمال مصنف بھی تھا اور سرپرست بھی۔

بارھویں صدی میں گاہدوالس ایک اچھے شاعر شری ہرش کی کفالت کرتا تھا۔ اس نام کو راجہ ہرش کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ نل دمنکتی کی محبت پر اس کی نظم اپنی قسم کی بہت عمدہ تصنیف ہے۔ شمال میں سنسکرت ادب اور ڈرامے کا قابلِ ذکر آخری مرکز بنگال کے راجہ لکشمن سین کا دربار تھا جس کی سلطنت مسلمانوں کے ہاتھوں 1200ء تک تباہ ہو چکی تھی۔ اسلامی فتح یابی سے پہلے بھی اس کی حالت ایسی تھی جس میں انحطاط کی علامات صاف و صریح طور پر نمایاں تھیں۔

ایک ڈراما ایسا بھی ہے جو بذاتِ خود ایک صنف کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی شودرک کی تصنیف ''مٹی کی چھوٹی گاڑی'' (مرچ کٹیکا)۔ مصنف کے متعلق مانا جاتا ہے کہ وہ شاہی نسل سے تھا اور کسی سلسلے سے اس کا تعلق سات واہنوں کے خاندان سے تھا لیکن حسبِ معمول اس کے حقیقی حالات کچھ بھی معلوم نہیں۔ یہ ڈراما بھاس سے منسوب ایک نامکمل ڈرامہ کے مطابق ہے اور اسی کو آگے بڑھا کر اس کی تکمیل کرتا ہے لیکن اپنے موضوع کے انتخاب میں دربار میں زندگی اور رزمیہ واقعات کو نظر انداز کر کے رواج کے خلاف ورزی کرتا ہے۔ ڈرامے کا ہیرو چارودت ایک برہمن تاجر کارواں ہے جس پر مصیبت کا وقت آ پڑا ہے۔ ہیروئن ایک متمول، خوبصورت، باکمال اور شائستہ طوائف وسنت سنیا ہے جس کو حاصل کرنے کے لیے راجہ کا بداطوار برادری نسبتی ناکام کوشش کرتا ہے جو کہ مقامی گورنر بھی ہے۔ یہ اجڈ بدمعاش کئی بار ناکام ہونے کے بعد آخر کار ہیروئن کا گلا گھونٹ ڈالتا ہے اور اس کو مردہ سمجھ کر چھوڑ جاتا ہے لیکن ہیرو پر اس کے قتل کا الزام لگاتا ہے۔ ڈرامے میں ایک ثانوی افسانہ محبت بھی شامل ہے اور ایک انقلاب بھی جس کی قیادت ایک مقبول عام باغی کرتا ہے اور عین آخری وقت کامیاب ہو جاتا ہے۔ ہیروئن دوبارہ زندہ ہو جاتی ہے اور چارودت کو پھانسی کے تختے سے بچا لیا جاتا ہے۔ مختلف کرداروں نے جو پراکرت زبان بولی ہے اس میں صوبائی اختلاف نظر آتے ہیں جو کہ اصل زندگی کے عین مطابق معلوم ہوتے ہیں۔ بجز ایک غیر ضروری طور پر طویل بیانیہ عبارت کے جو وسنت سنیا کی آسائش گاہ کی شان و شوکت سے متعلق ہے۔ یہ ڈرامہ تمام ڈرامائی وحدتوں کو قائم رکھتا ہے۔ حرکت و عمل کے ساتھ جذبات کو متوازن کرتا ہے۔ سوز و گداز کو مزاح کے ذریعہ نرم بنا دیتا ہے۔ اچھی اداکاری اور اسٹیج کاری کا موقع عطا کرتا ہے اور اس کے باوجود پڑھنے میں بہت اچھا معلوم ہوتا ہے۔ یہ ان دو تصانیف میں سے ایک ہے جن کا کوئی بھی قابلِ حصول ترجمہ ہر اس شخص کو پڑھنا چاہیے جو (حد سے زیادہ طویل وضاحتی حواشی کے بغیر ہی) قدیم ہندوستانی ادبیات کی امتیازی لطافت سے حظ اندوز ہونا

چاہتا ہے۔

دوسری کتاب جس کی سفارش کی جاتی ہے وہ نثر میں ہے۔ اس کا نام ''دس شہزادے'' ہے اس کا منصف ڈنڈن اسے نامکمل چھوڑ گیا اور اس میں کم سے کم دو اور مصنفوں نے اضافہ کیا ہے۔ قوت و جوش، کیف و لذت۔ تمام تر سماجی سطحات کی آگاہی اور بادشاہانہ اور رومانوی مہمات کی تمام اقسامِ حدود ضبط، جوشِ بیان، اظہارِ جذبات اور نازک طنز کے میدان میں سنسکرت کی کوئی کتاب اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ ڈنڈن جنوبی ہند کا رہنے والا تھا اور بہترین انداز کے مطابق وہ ساتویں صدی عیسوی کے اوائل میں گذرا ہے۔ ایک شاعر اور ایک قابل ادبی نقاد ہونے کے علاوہ وہ نثر نگاری کا ماہر اور اپنے زمانے کا واقعی ایک بہت بڑا پڑھا لکھا آدمی تھا۔ اس کی نثر میں ایک قباحت قطعی طور پر اسی وجہ سے ہے کہ سنسکرت پر اس کو مکمل قدرت حاصل تھی جس کی وجہ سے اس نے ایسے ضلع جگت یا ذو معنی الفاظ استعمال کر ڈالے جن کا ترجمہ نہیں ہو سکتا اس کے فوراً بعد ہی اس مرض میں کم درجے کے مصنف بھی گرفتار ہو گئے۔ ایسی ہی نظیر ہندوستانی مصوری اور سنگ تراشی میں بھی ملتی ہے جہاں کہ تکنیک اور صناعی نے آرٹ (فن) کو تباہ کر دیا۔ خود زبان کی ساخت و بالیدگی میں اس کی فطری کمزوری مضمر تھی۔

جیسا کہ پاتنجلی نے کہا تھا کہ الفاظ ابدی و لافانی ہیں۔ کوئی شخص کمہار کے پاس جا کر اس سے ایک خاص قسم کا برتن بنانے کو کہہ سکتا ہے۔ کوئی شخص عالمِ صرف و نحو کے پاس یہ کہنے کے لیے نہیں جاتا کہ مجھے فلاں فلاں قسم کے لفظ بنا دے''۔ ''پدارتھ'' کی اصطلاح ''مادی شے'' کے لیے مستعمل ہے لیکن اس کا مفہوم ہوتا ہے ''لفظ معنی''۔ تصوریت الفاظ کی ٹھوس شکل پا کر زبان بن جاتی ہے اور اگر نئے الفاظ نہ بنائے جا سکیں تو اہلِ قلم نے خود کو اس ذہنی تفریح سے محروم کرنا کبھی گوارا نہیں کیا کہ پرانے الفاظ لے کر ان کے لاتعداد مرکبات بنا ڈالے اور ان کو نئے معانی پہنا دیے۔ ''برہمن'' اور ''اپنشد'' جیسی کتابوں میں بہت سے طفلانہ صرفی طریقے استعمال کیے گئے ہیں تاکہ قدیم مذہبی رسوم کی اصلاحات سے کچھ نئے سہل پسندانہ معانی پیدا کیے جائیں۔ الٰہیات کے علماء نے اگلا قدم یہ اٹھایا کہ ساری خارجی دنیا کو غیر حقیقی قرار دے دیا اور لفظ و معنی کے بعید از فہم و غامض نظریات میں الجھ گئے۔ اہل قلم اس شعبدہ گری میں پھنس گئے کہ سنسکرت زبان کی مخصوص ساخت و ترکیب سے فائدہ اٹھا کر کئی کئی مختلف معانی ایک ہی طویل مرکبِ لفظی سے پیدا کریں جس کے کئی طریقے سے ٹکڑے کیے جا سکتے تھے۔ ایسی تصنیفات کو پڑھنے یا لکھنے کے لیے لامحدود

فرصت کی ضرورت تھی لیکن بارھویں صدی کے آخر تک اس قسم کا اسلوب وطرز سنسکرت تصنیفات کو پستی میں گرا کر ایک چلیسپائی معمہ کی ذہنی سطح تک لے آیا تھا۔ یہ اسلوب ایک اور عظیم مصنف بان نے قائم کیا تھا جس کی تصنیف ''کادمبری'' میں ایسے مرکب الفاظ ہیں کہ اس کے مطبوعہ ایڈیشنوں میں بعض اوقات ایک ایک لفظ کئی کئی سطور پر محیط ہے لیکن اس کے کمالِ فن کا یہ عالم تھا کہ خود اس کی کتاب کا نام ہی جو دراصل ہیروئن کا نام ہے اب ہندوستانی زبانوں میں ''ناول'' یا ''رومان'' کے معنی میں آنے لگا ہے۔ بان مہاراجہ ہرش کے درباری شعراء میں شامل تھا۔ اس کی کتاب ''حیاتِ ہرش''، سنسکرت نثر کا ایک شاہکار ہے۔ اگرچہ یہ ایک رومانی قسم کی سوانح عمری ہے جو متعین و صحیح تاریخی اور طبعی تفصیلات کی فراہمی کے لیے تقریباً کچھ بھی کارآمد نہیں تاہم اس میں اس آفت و مصیبت، خوف و دہشت اور وسیع تباہی و بربادی کی بے بہا لفظی تصویریں پیش کی گئی ہیں جو خود اپنے ہی علاقہ میں ایک دوست فوج کی غارت گرانہ پیش قدمی کا نتیجہ تھی۔ اس سے قبل سوبندھو کی تصنیف ''واسودتا'' شاید کسی ایسی منزل تک پہنچی ہو جس کو ''الف لیلوی'' داستان گوئی کا روایتی معیار کہا جا سکے لیکن ''کادمبری'' نے سنسکرت نثر کو ایک ادبی ذریعہ اظہار کی حیثیت سے ہلاک کر ڈالا۔

''بحرداستان'' (کتھا سرت ساگر) کی جڑیں ان موریہ عہد کی کہانیوں پر قائم ہیں جو کوشامبی بہادر اور طوفانی راجہ ادیان کے اردگرد گھومتی ہیں۔ اس سلسلہ کی کہانیوں کا ایک ضخیم مجموعہ گنادھیہ نے پیشاچی (بھوتی پریت کی) زبان میں مرتب کیا تھا جس کو بعد کے ادیبوں نے اپنے لیے تخلیقی تحریک و فیضان کا سرچشمہ تسلیم کیا ہے۔ اب جب کہ وہ مجموعہ قطعی طور پر گم ہو چکا ہے تو خود اس مصنف اور اس مجموعے کے وجود سے ہی بعض اوقات انکار کیا جاتا ہے۔ بدھسوامن اور کشمیندر کی روایات قطعی طور پر تک بندی ہیں لیکن سوم دیو جین ___ 1075ء کی منظومات قدرے اونچی ادبی حیثیت کی ہیں گو کسی طرح یہ عظیم شاعری نہیں۔ کہانیوں کے مواد سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تاجروں اور دستکاروں نیز اونچی ذات کے لوگوں کو خوش کرنے کے لیے لکھی گئی تھیں۔ درباری گپت اسلوب کے برخلاف ان کہانیوں پر ساتواہن عہد کے شہری اور قصباتی مذاق اور پراکرت بھاشا کی چھاپ بالکل نمایاں ہے۔ ڈنڈن اور بان کو تخلیقی تحریک اسی کہانیوں کے مجموعے سے حاصل ہوئی جس میں فطری اور فوق الفطرت عناصر کو خاص ہندوستانی انداز میں سمو دیا گیا ہے۔ لیکن جو کہانیاں عالمی ادب میں ہندوستان کا بہترین معروف حصہ قرار دی جاتی ہیں وہ دراصل

ایک دوسرے مجموعے ''پنچ تنتر'' کی کہانیاں ہیں۔ یہ حکایاتِ لقمان کے انداز کا ایک سلسلہ ہے جو کہ ان شہزادوں کی اخلاقی اصلاح کی غرض سے مرتب کیا گیا ہے جن کو کسی نصابِ خواندگی کے پورا کرنے کی زحمت نہیں دی جا سکتی تھی۔ ان حکایات پر ''ارتھ شاستر'' کا اثر صاف ظاہر ہے۔ فرضی راوی وشنو شرمن کو چانکیہ ہی کا ایک نمونہ سمجھنا چاہیے جس کا ذاتی نام بھی وہی تھا۔ یہ مجموعہ شامی اور عربی تراجم (کلیلہ و دمنہ) کی وساطت سے مغرب میں حکایات پلپائی کی صورت میں پہنچا۔

بجھنے سے پہلے ادب کا چراغ بڑی شان سے بھڑک اٹھا۔ آخری اعلیٰ ترین ادبی کوشش جے دیو کی غنائی نظم ''گیت گووند'' ہے جو ڈرامے کی شکل میں پیش کی گئی ہے اور کرشن اور اس کی باطنی محبوبہ رادھا کے روحانی وصال سے متعلق ہے۔ اصل و ابتدائی اسطور اور روایت کو جو نفس پرستانہ نوعیت کی تھی بلند تر و پاکیزہ تر بنا دیا گیا ہے اگرچہ قاری کو اس کا متن اب بھی بڑی حد تک عاشقانہ محسوس ہو سکتا ہے۔ نظم میں موسیقی کا جو رچاؤ ہے اس نے اس موضوع پر دوسری تمام کتابوں سے جے دیو کی اس تصنیف کو اعلیٰ تر بنا دیا ہے لیکن یہ بات بھی ہے کہ جے دیو کی زندگی سین دربار کے ان دوسرے شاعروں سے بالکل مختلف طور پر گزری تھی جن کی صف میں وہ اپنی بعد کی زندگی میں تقریباً 1200ء میں شامل ہو گیا تھا۔ وہ مفلس مگر ذہین برہمن نوجوان تھا، اس نے اپنی ہی ذات کی ایک خوبصورت لڑکی سے والہانہ محبت کی اور انجام کار اسے جیت لیا۔ گویوں کی حیثیت سے وہ دونوں دیہاتی علاقے میں ناچتے گاتے پھرنے لگے۔ وہ لڑکی اس کے گیتوں پر رقص کرتی تھی جن کو وہ دیہاتی زبان میں اور اپنی مخصوص دھنوں میں تیار کرتا تھا۔ اس کی کچھ دیسی ادب کی نظمیں اور سنگیت کی دھنیں ابھی تک زندہ ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ''گیت گووند'' کا مسودہ پہلے عوام کی زبان میں تیار ہوا ہو اور بعد میں دربار میں پیش کرنے کے لیے اس کا ترجمہ سنسکرت میں کر دیا گیا ہو۔

اس کے علاوہ جے دیو ویشنوی اصلاحات کے آغاز کی فال نیک لایا تھا۔ اصلاحات کی یہ تحریک ایک تلخ الہیاتی بحث کے لباس میں نمودار ہوتی ہے جو کہ شیو اور پاروتی کے سمارت پیرو کاروں اور ان ویشنوؤں کے درمیان ہوئی جو وشنو نارائن کی کسی شکل میں پوجا کرتے تھے۔ بنگال میں ویشنوؤں میں بہت بڑا نام چیتنیہ کا ہے (1486-1527ء) شنکر کے شیو پیروؤں کے خلاف یہ تحریک رامانج (بارھویں صدی) کی بدولت جنوب میں نسبتاً قبل ہی ایک نازک صورت

اختیار کر گئی۔ یہ جھگڑا سر پھٹوں تک پہنچ گیا اور انیسویں صدی کے آخر تک چلتا رہا۔ اس معاملہ کی اصلیت سے مذہب کا کس قدر کم تعلق تھا یہ بات صرف ایک ہی سادہ سے واقعہ سے ظاہر ہو جاتی ہے۔

شکل 16: ہری ہر ایک متحدہ دیوتا جس کے داہنے نصف جسم میں شِو کی صفات ہیں اور بائیں طرف وشنو کی شکل موجودہ زمانے کے بازار کے ایک دمو لتھوگراف سے لیا گیا ہے جس کو پوجا کرنے والے دھات یا پتھر کی قیمتی مورتیوں کے عوض استعمال کرتے ہیں۔ یہ مت نویں صدی سے اور اس کے بعد مشہور تھا لیکن بڑے اور چھوٹے مالکانِ زمین کے دو مختلف طبقات کی بڑھتی ہوئی مخالفت کو مفاہمت میں بدل نہ سکا اور یہی لڑائی شیو اور وشنو کے پوجنے والوں میں ایک مذہبی لڑائی بن کر ظاہر ہوئی۔

دونوں فریق نے مسلمانوں کی طرف سے چشم پوشی اختیار کی بلکہ ان کی وفادارانہ خدمت بھی کی جنہوں نے بنگال کو فتح کیا تھا حالانکہ یہ وہی حملہ آور تھے جنہوں نے تمام فرقوں کی مورتیوں کو توڑ ڈالا اور مقدس جانوروں کو ذبح کیا خواہ وہ دوپائے تھے یا چار پائے تا کہ تمام برہمنی رسوم کو بے دردی سے روند ڈالا جائے۔ یہ تحقیق ہو چکا ہے کہ پوشیدہ بنیادی کشمکش دراصل جن دو فریقوں میں تھی ان میں ایک جانب تو بڑے بڑے جاگیردار امراء تھے جو شیو اور اس کی دیوی بیوی کی پوجا کرتے تھے اور دوسری طرف سنگیت سبھاؤں کے وہ کمزور تر مگر زیادہ حوصلہ مند منتظمین تھے جنہوں نے کرشن یا وشنو کی پوجا کو اختیار کیا تھا۔ ان دونوں دیوتاؤں کو "ہری ہر" کے روپ میں ایک کرنے کی مختصر تحریک ناکام ثابت ہوئی اگرچہ اس سے بہت پہلے شیو اور پاروتی کا دوزوجی اتصال اور دیوتاؤں کی دیویوں سے شادیاں بھی اسی طرح کامیاب ہو چکی تھیں جس طرح بہت سے مذہبی فرقوں کو متحد کرنے کے معاملہ میں تجسیم یا اوتار دھارن کا طریقہ کامیاب ہوا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس سے قبل کے زمانے میں مذہبی امتزاج کے معنی ہوتے تھے زیادہ پیداوار خیز سماج جیسا کہ مثال کے طور پر چوپانی اور غذا جمع کرنے والے عناصر کے اتحادِ مذہبی کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ یک جا ہو کر خوراک کی پیداوار کی جانب راجع ہو گئے۔ اب اتنی کافی غذائی پیداوار نہیں تھی کہ سب کے لیے کفایت کر سکے۔ مختلف مذہبی فرقوں کے اتحاد سے انجام کار کسی قسم کا معتدبہ اضافہ نہیں ہوتا تھا۔ اسی وجہ سے یہ تلخ و تیز بحث شروع ہوئی۔ لیکن جب وشنو زندگی کے نئے طریقے کا علم پہلے پہل عام ہوا تو لوگوں کی یہ حالت ہوئی کہ پورے پورے دیہات کے باشندے فرطِ مسرت میں ناچنے لگتے تھے اور اس مسرت کو دوسروں تک پہنچانے کے لیے اکثر اگلے گاؤں تک جاتے تھے۔ ہندوستانی دیہی زندگی کی بہری مجہول اکائیوں میں یہ ہیجان ایک معجزہ تھا۔ جے دیو کی جنم بھومی کنڈولی گاؤں والے اب بھی ہر سال اس کا یوم ولادت، گیت، موسیقی اور رقص سے مناتے ہیں۔ اس کی وجہ اس کی یہ لاجواب نظم نہیں جسے صرف اہلِ علم ہی سمجھ سکتے ہیں بلکہ اور وجوہ ہیں۔ خالص اور پاکیزہ حسن کا اس کو جو ذوق نصیب تھا وہ اس کو اپنے اس ذاتی علم سے حاصل ہوا تھا کہ عام زندگی میں ایسے حسن کی کتنی اندوہ ناک ضرورت تھی۔

بے شمار ادبی مجموعوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جے دیو عین قبل کی صدی میں تخلیقی ادب کے سرچشمے آہستہ آہستہ سوکھ رہے تھے۔ کلاسیکی سنسکرت منظومات کا قدیم ترین معلومہ مجموعہ 1100ء

کے نزدیک کسی بدھ دہار کے ایک برائے نام پیشوا نے مشرقی پاکستان (بنگلہ دیش) کے ضلع راج شاہی یا اس کے قریب کسی مقام پر مرتب کیا اس کو مجبوراً صرف نیپال اور تبت کے محفوظ مسودوں ہی سے مدون کرنا پڑا اس قسم کے مجموعوں میں سب سے زیادہ امتیازی مجموعہ وہ ہے جس کو بھرتری ہری سے منسوب کیا جاتا ہے جو کہ ممکن ہے کسی زمانے میں واقعی ایک حقیقی زندہ انسان اور نمایاں اہلیت کا ایک نادار شاعر رہا ہو۔ یہ نئے انداز کی شاعری ذات پات اور سماجی دستور کے مقابلہ میں (فطری طور پر برہمنوں کی) مفلسی و بے بسی کی ترجمانی کرتی ہے۔ وہ دستور جن سے مفر کی کوئی صورت نہ تھی سوائے اس کے کہ کسی مقامی پروہتائی میں شامل ہو جائیں جس میں پہلے ہی سے اس قدر زیادہ لوگ شامل تھے کہ ایک نئے اضافہ کی گنجائش ہی نہ تھی یا پھر چھوٹے چھوٹے جاگیردارانہ قسم کے حکمرانوں کی مستبدانہ اور ذلیل کن سرپرستی میں رہنا گوارہ کریں۔ اس شعور نے کہ فطری جوہر استعمال کئے بغیر ہی ضائع جا رہا ہے محرومی و مایوسی کی ایک نئی قسم کی شاعری کو جنم دیا جو کہ عام طور پر ایجازی لطائف کی شکل میں پیش کی جاتی تھی۔ اس میں ہی کچھ کم تر متوسط طبقے کے اخلاق (نیتی) سے متعلق اور کچھ عاشقانہ اشعار بڑھا دیے جاتے تھے جن سے ایسی عیش پرستیوں کا ادبی اظہار ہوتا ہے جو فی الواقع شاعر کی دسترس سے باہر تھیں۔ نظم کے آخر میں وہ چیز پیش کی جاتی تھی جس کو ایسے حالات کا ناگزیر و لازمی انجام کہنا چاہیے یعنی کسی بعید مستقبل میں شاعر اپنی زندگی کو چھوڑ کر جو وہ فی الواقع بسر کر رہا ہے خیالی طور پر ''ترکِ دنیا'' کر لیتا ہے۔ ایسے ہندوستانی لوگ جو قدیم ادبیاتِ عالیہ کا کچھ علم رکھتے ہیں اور مشینی اور دست کارانہ پیشوں کو اختیار کرنا پسند نہیں کرتے اب ''بھرتری ہری'' کی نوعیت کے اشعار اپنے طرزِ زندگی کی تائید میں فوراً ہی قدیم اقوال کے طور پر پیش کر دیتے ہیں۔ قدرتی طور پر یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا سنسکرت میں ایسی کوئی تصنیف نہیں تھی جس نے ہندوستانی کردار کی اسی طرح تشکیل کی ہو جس طرح سروینٹیز کی تصنیف ''ڈون کیوکزوٹ'' نے اسپین کے اہلِ ادب پر اپنی مہر لگائی تھی۔ صرف ایک ہی کتاب ایسی ہے جو اس رتبہ بلند کے نزدیک ترین درجہ تک پہنچتی ہے اور وہ ہے بھگوت گیتا ''نغمہ خداوند قدوس''۔ جسے مخفف کر کے محض گیتا کہتے ہیں۔ اگرچہ اس کی تصنیف کا زمانہ تیسری صدی کے اختتام سے پہلے بمشکل ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ لیکن اسے کرشن کی زبان سے ادا کیا گیا ہے اور ''مہابھارت'' کے بہت کچھ طول گرفتہ رزم نامہ میں داخل کر دیا گیا ہے۔ یہاں کرشن ایک مکمل مگر قدرے پیچیدہ فلسفیانہ قسم کے مذہبی اصول کا

الوہی ترجمان نظر آتا ہے یہ اس دیوتا کے لیے ایک نئی حیثیت تھی۔ اس سے قریب ترین مماثلت رکھنے والا واحد معاملہ وہ ہے جس کا حوالہ چاندرگیہ اپنشد میں دیا گیا ہے جہاں دیوکی کا بیٹا کرشن سرسری طور پر رشی گھور آنگیرس کے ایک انسانی شاگرد کے روپ میں نظر آتا ہے لیکن اس کو کہیں بھی ایک مطلق دیوتا یا ہادی دین کی حیثیت نہیں دی گئی۔

گیتا کی بنیاد جن واقعات سے ابھرتی ہے وہ اس طرح ہیں۔ پانڈوں کے ہیرو ارجن کو اپنے خویش و اقارب کی اس خوں ریزی کے تصور سے جو عنقریب ہونے والی تھی اپنے اندر ایک شدید جذباتی تغیر محسوس ہوا اور دونوں فوجیں لڑائی کے لیے چلی ہی تھیں کہ اس نے اپنی کمان رکھ دی۔ اس کے رتھ بان یدوؤں کے سیہ فام ہیرو (کرشن) نے (یہ عجیب بات ہے کہ یدو قبیلہ دوسری جانب سے لڑا) اسے بڑی کامیابی سے اپنا فرض ادا کرنے پر آمادہ کیا۔ برادر کشانہ پند و نصیحت کا یہ سلسلہ سات سو سے زیادہ چست و مربوط بندوں میں پیش کیا گیا ہے جن کو اگر انتہائی تیزی سے بھی پڑھا جائے تو تقریباً تین گھنٹے درکار ہوں گے اور یہ اتنا وقت تھا کہ اس میں بڑی آسانی سے پوری لڑائی ہاری جا سکتی تھی۔ اب اپنے متعلق مطلق دیوتا ہونے کا اعلان کرتے ہوئے کرشن ہر ایک ہم عصر نظامِ فلسفہ کو خود اپنا نظام قرار دے کر اس کی تفسیر کرتا ہے لیکن ان صاف و شفاف اشلوکوں میں جن اصول و عقائد کا خاکہ پیش کیا گیا ہے ان میں سے کسی ایک کا بھی نام ظاہر نہیں کیا گیا۔ چونکہ یہ تمام آراء ایک ہی دیوتا کی ہیں اس لیے ان میں کوئی نزاعی کیفیت نہیں اگرچہ ویدک یگیہ اور عام سنسکاروں سے گزراں طور پر استہزا کیا گیا ہے۔ پاکیزہ زندگی، عدم تشدد، خود غرضی و طمع کے ترک کی بہت زیادہ تعریف و توصیف کی گئی ہے۔ جب فطری طور پر حیرت و الجھن میں پھنس کر ارجن پوچھتا ہے ''تو پھر آپ کیوں اس خونریزی کا مشورہ مجھے دیتے ہیں؟'' تو دیوتا اس سیدھے سوال کو جواب سے محروم چھوڑ کر نہایت صفائی کے ساتھ اپنی تفسیر کے دوسرے حصے کی طرف بڑھ جاتا ہے جس کا اجمال یہ ہے کہ جب کوئی نازک موقع آتا ہے تو ایک الوہی کردار اپنی اصل حقیقت کا انکشاف کر دیتا ہے اور یہ دکھا دیتا ہے کہ تمام مخلوق کا خالق بھی وہی ہے اور تباہ کرنے والا بھی۔ یہ ساری کائنات، آسمان، زمین اور پاتال کی متعدد دنیائیں اسی سے معمور ہیں۔ نیست کنندۂ مطلق کی حیثیت سے اُس نے ان دونوں طاقت ور فوجوں کے تمام افراد کو جو نبرد آزما ہونے والی ہیں پہلے ہی ہڑپ کر لیا ہے لہٰذا ارجن اگر بے تعصبی و سکون کے ساتھ اپنے کسی رشتہ دار کو مار ڈالے گا تو

کوئی گناہ نہیں کرے گا۔ جب تک مطلق دیوتا پر کسی کو یقینِ مطلق ہے اس وقت تک اس کے لیے یہ نعمت یقینی ہے کہ اس دنیا سے دور کسی اور زندگی میں انجام کار اس دیوتا کا وصل نصیب ہوگا۔ اگر ارجن نے یہ خالص ظاہری ورسمی اور علامتی لڑائی جیت لی تو اس کو اس دنیا میں بھی عالمگیر بادشاہت کی مسرتیں مزید انعام کے طور پر حاصل ہوں گی۔

یہ الوہی مگر قدرے پریشان ومنتشر پیام جس میں سنسکرت زبان کے فنِ تفسیر و بیان کی پوری قدرت کارفرما ہے اس لحاظ سے صحیح معنی میں ہندوستانی خصوصیت کا حامل ہے کہ اس میں ناقابلِ مفاہمت امور میں مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور شدید تضادات کو کسی زحمت و تکلیف کے بغیر نگل جانے کی قوت کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔ ایک دیوتاؤں کے دیوتا یا مطلق دیوتا کا انتخاب جو اس کی وسعت پذیر ذاتی پرستش کے زیر تقاضہ کیا جائے ایک ایسی ہی بے تکی بات جسے ''ہریلیس'' عہد نامہ جدید کا ایک ماحصل لے کر اس کو تمام اہم یونانی فلسفیانہ تصانیف سے ہم آمیز کر کے خود اپنے ایک وحدانی مذہب ومسلک کے طور پر بہ بانگ دہل پیش کر ڈالے۔ کرشن کا گوالنوں سے عشق ومحبت کا کھیل کھیلنا، دیویوں سے راز و نیاز کرنا، اپنے ماموں کی جان لینا اور ''مہابھارت'' کے رزم نامہ میں ہمیشہ ٹیڑھے مشورے دینا ایسی باتیں ہیں جن کے پیش نظر اس کی تلقین کردہ کسی بھی اخلاقیات پر بمشکل ہی اعتماد پیدا ہو سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس عظیم تصنیف کو عوامی مقبولیت حاصل کرنے میں کچھ وقت لگا۔ خود اپنے دور میں بھی اس کے عظیم رزمنامے میں فتح کامل کے بعد اسی دیوتا کی زبان سے ارجن کے سامنے ایک بے کیف ساتتمہ ''انوگیتا'' کے نام سے پڑھا جاتا تھا۔ اس میں محض برہمنوں اور برہمنیت کی تعریف ہے۔ اب کوئی اسے پڑھنے کی تکلیف گوارا نہیں کرتا لیکن پہلی گیتا کا زور انجام کار بڑھتا ہی چلا گیا۔ اس کی سادہ سی وجہ عہدِ وسطیٰ کے سماج کی تبدیلی ہے۔

ہیون سانگ ایک برہمن کی جعلی تصنیف کا تذکرہ کرتا ہے جو ایک راجہ کو اپنے رشتے کے بھائیوں کے خلاف جنگ پر مشتعل کرنے کے لیے لکھی گئی تھی۔ سیاق وسباق سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ضرور ''گیتا'' ہی تھی اور اس کو کسی طرح بھی برہمنیت کا ایسا جوہر نہیں سمجھا جاتا تھا جیسا کہ بعد میں سمجھا جانے لگا۔ پہلا ممتاز برہمن جس نے اسے استعمال کیا شنکر تھا (تقریباً 800ء) جس کی شرح (بھاشیہ) آج تک بھی معیاری ہے حالانکہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ شیو کا پیرو تھا اور گیتا میں

بڑی حد تک بدھ دھرم کی تلخیص ہے جو کہ بڑی ہنرمندی سے وشنو کے اوتار کی زبان سے ادا کی گئی ہے۔ اس کے حریف رہنما رامانج نے اسی گیتا سے جو تاثرات لیے وہ بالکل مختلف تھے۔ جنانیشور نے اس کتاب کو ایک شان دار مراٹھی منظوم تفسیر کی شکل میں بلندیوں سے اتار کر عوام تک پہنچایا۔ یہ نظم تیرھویں صدی کے آخر میں تصنیف ہوئی اور مراٹھی میں اس کی وہی حیثیت ہے جو اطالوی زبان میں اس کی ہم عصر مگر انتہائی متضاد ''ڈیوائن کومیڈیا'' کی ہے۔ موجودہ زمانے میں بھی تلک اور گاندھی نے گیتا سے خود اپنے مخصوص نتائج ان روحانی بنیادی اصولوں کے متعلق اخذ کیے جن کو وہ ہندوستانی قومی آزادی کی جدوجہد کے لیے ضروری سمجھتے تھے۔ اتنی کثیر تعداد میں مختلف قسم کے لوگ ایک ہی تصنیف سے اتنی مختلف رہنمائی حاصل کرتے رہے۔ اس کی بدیہی وجہ یہی ہے کہ اس میں ناقابلِ یقین حد تک متضاد خیالات ہیں۔ اس کی پیشانی پر الوہی مہرِ تصدیق ثبت ہونے کی وجہ سے یہ وہ واحد قدامت پرستانہ کتاب بن گئی ہے جس کو ایسے نتائج تک پہنچنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا تھا جو خود قدامت پرستی کے لیے بدمزہ تھے اس نے تو ہم پرستی کے عہد میں اظہارِ اختلاف کے جذبات کے چند آثار کو زندہ رکھا حالانکہ خود اس نے ہی توہم پرستی کو فروغ دینے کے لیے اتنا کچھ کیا۔ لیکن اس کو یہ منصب سند واقتدار کیوں حاصل ہوا جب کہ اس کا آغاز اس قدر تاریکیوں میں پوشیدہ ہی رہا ہے؟ تمام پران ایسی تصنیفات ہیں جن کو کسی نہ کسی دیوتا کی زبان سے بلکہ کچھ کو تو خود کرشن کی زبان سے ادا کرایا گیا ہے لیکن ان میں سے کسی کو بھی ایسی طاقت حاصل نہ ہوئی۔۔۔کیوں؟

گیتا کی غیر معمولی کامیابی کا باعث اس کا ''بھگتی'' کا نیا عقیدہ تھا یعنی ایک دیوتا کے ساتھ غیر متزلزل وفاداری قائم رکھنا اور اسی دیوتا کے قدرے قابلِ اعتراض ذاتی اعمال نامہ کو اس وفاداری کی راہ میں حائل نہ ہونے دینا۔ یہ چیز جاگیردارانہ نظریات کی مکمل موافقت میں تھی۔ وفاداری ایک مضبوط زنجیر کی طرح غلام وسپاہی کو جاگیردار آقا کے ساتھ اور امیر وسردار کو بادشاہ کے ساتھ وابستہ کر دیتی ہے۔ یہ جاگیردارانہ سماج کی نظریاتی اساس ہے خواہ اس غلامانہ وفاداری کے حقیقی انسانی مقاصد کتنے ہی بے روح اور کمزور کیوں نہ ہوں۔ یہی وہ وفاداری تھی جو اس جاگیرداریت کی بنیاد میں مضمر تھی جس نے قدیم ترین باشندوں کے بہت سے رسم و رواج کو استحکام اور قوت عطا کر دی اور ان کو ایک ایسے ماحول میں پیوست کر دیا جس کو وحشیانہ نہیں کہا جا سکتا

تھا چنانچہ ہرارواح کو خوش کرنے کے لیے جو کہ ہرش کے باپ کو ایک لاعلاج مرض کے ذریعہ ہلاک کر رہی تھیں درباری امراء نے منظر عام پر خود اپنے جسم سے گوشت کاٹ ڈالا۔ دکن کے گانک اور پلو امراء اپنے راجہ کی عافیت وفلاح کی خاطر کسی دیوی یا دیوتا کے سامنے خود اپنا سر کاٹ کر بھینٹ چڑھا دیتے تھے۔ اس بات کی تصدیق آٹھویں صدی سے لے کر آگے تک بے شمار کتبوں اور مجسموں سے ہوتی ہے۔ بہت سے حلقہ بگوش اپنے اس پختہ ارادے کا اعلان کر دیتے تھے کہ وہ اپنے مالک کے بعد ایک پل بھی زندہ نہیں رہیں گے۔ مارکو پولو نے بھی لکھا ہے کہ وہ اس چتا میں کود پڑتے تھے جس میں ان کے آقا اور راجہ کی لاش جلتی تھی۔ اس بے جگر اقدام کو رسم ستی کی شاخ نہیں سمجھا جا سکتا جس کے متعلق یہ تحقیق ہے کہ حکمران طبقات میں روز افزوں کثرت کے ساتھ چھٹی صدی سے چلی آ رہی تھی اور یونانی تذکروں کے مطابق اس کا سلسلہ ماضی میں عہد قبل تاریخ تک مل سکتا تھا۔ جب کہ جاگیردارانہ نظام کے امراء کے ان افعال کا ایسا کوئی قدیمی سلسلہ نہیں ہے۔ ہندوستانی جاگیرداری کے تخزی مرحلہ کے عین آغاز پر شنکر وارد ہوا اور ''گیتا'' منتہائے عروج پر پہنچی۔ گیتا کے تضادات یکسر ہندوستانی کردار رکھتے ہیں لیکن ہندوستانی کردار جاگیردارانہ عہد سے قبل اپنے معروف ومخصوص سانچے میں نہیں ڈھلا تھا جب بارود کی ایجاد ارجن کی کمان کو اور بعد کے نظام جاتی داری کو نقشہ سے اڑا چکی تھی۔ تب بھی ہندوستانی دانشور یہ معلوم کرنے کے لیے جبلی طور پر گیتا سے ہی رجوع کرتے تھے کہ بنکوں، کمپنیوں کے حصوں، ریلوں، دخانی جہازوں، بجلی، فیکٹریوں اور ملوں کی اسی نئی دنیا میں وطن پرستانہ ضروریات کو پورا کرنے کا کیا طریقہ ہو سکتا ہے۔ جیسے جیسے ہندوستان اپنے جدید مسائل سے دست وگریباں ہوتا گیا اس کتاب کا وقار گھٹتا گیا ہے۔ گیتا کی جتنی عزت کی جاتی ہے اس سے کم پڑھی جاتی ہے اور جتنی پڑھی جاتی ہے اس سے کہیں کم سمجھی جاتی ہے۔ جب مادی حقیقت کی مضبوط گرفت پر مبنی ایک صاف اور سلجھا ہوا فکر اس نوع کے مخلوط ومختلف العناصر خیالات کو برطرف کر دے گا تو اس کے بعد بھی یہ تصنیف اپنے زورِ بیان اور مخصوص حسن کی بدولت کچھ نہ کچھ جمالیاتی حظ وکیف فراہم کر سکے گی۔

یہ آخری جملہ شاید پوری قدیم ہندوستانی ثقافت کی لوحِ مزار کے لیے کار آمد ہو سکتا ہے۔

حاشیہ زائدہ:

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ کی ایک حالیہ مگر تا حال غیر مطبوعہ تصنیف نے دو نہایت ضروری امور پر کافی روشنی ڈالی ہے۔ یعنی ہندوستان میں عصرِ آہن کی ابتدا اور وادیٔ گنگا میں آریائی توسیع (یوپی میں) اترانجی کھیڑا کے مقام پر ہے۔ نور الحسن اور آر سی گوڑ کی زیر نگرانی جو کھدائی ہوئی ہے اس سے مٹی کے برتنوں کا ایک صاف واضح سلسلہ حاصل ہوا ہے جو ہستنا پور میں بی۔ بی لال کے کام کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ علی گڑھ میں میرے سامنے جو تشریحات کی گئیں اگر میں ان کو غلط نہیں سمجھا ہوں تو ان کھدائیوں میں لوہا پہلے پہل رنگے ہوئے خاکستری برتنوں کے ساتھ ان تہوں میں نمودار ہوتا ہے جن کی تاریخ ریڈیو کاربن کے ذریعہ ایک ہزار ق۔م یا اس سے قبل متعین ہوتی ہے۔ اس کے نیچے کالے اور لال رنگ کے برتن ہیں۔ جن کے ساتھ تھوڑا سا تانبا بھی ملتا ہے اور جن سے پہلے دھاتوں کے زمانے سے قبل کی ایک ایسی تہ بھی نکلی ہے جس کے برتنوں پر آہن آمیز مٹی سے ہلکا بادامی رنگ پھیرا گیا ہے، اس کے نیچے قدرتی مٹی ہے جسے کبھی ہٹایا نہیں گیا ہے۔ اس کی ایک ممکن توجیہ یہ ہے کہ ہلکے بادامی رنگ کی آہن آمیز مٹی سے پتے ہوئے برتن جن کو قدرے ناقص طور پر تپایا گیا ہے اور جو ایک ایسی موٹی منتشر تہ میں جمع ہیں جس میں نہ تو چولہے ہیں اور نہ فرش، دراصل چوپانی لوگوں کی موسمی قیام گاہوں میں سے آئے ہیں۔ سیاہ سرخ برتن زیادہ گھٹتے ہوئے پیوستہ رقبہ پر پائے جاتے ہیں اور انسانوں کی ایک زیادہ مستقل آبادی کے مظہر ہیں جن کی موجودگی نے ابتدائی قسم کے برتنوں کا سلسلہ روک دیا اور وہ دفعتاً کسی درمیانی بے مصرف ذخیرے کے بغیر ہی ختم ہو جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ دوسرے ذخیرے والے لوگ شمالی راجستھان کے ان لوگوں سے کچھ رشتے اور تعلقات رکھتے ہوں جو ان کی ہی طرح تھے۔ لیکن آریوں نے جہاں بھی گئے وہاں کی مٹی کے برتن بنانے کی کاریگری کو سیکھ لیا۔ رنگے ہوئے خاکستری برتنوں کو ''پورد برتن'' کہنا چاہیے۔ لوہے سے ان کا تعلق بہت نمایاں ہے۔ یہ نئی دھات خاصی بڑی مقدار میں پائی جاتی ہے جو زمین کی مستقل صفائی اور حقیقی زراعت کی مظہر ہے۔ مزید برآں اس دھات کی بڑھتی ہوئی مقدار نے رنگے ہوئے برتنوں کو بڑی تیزی کے ساتھ استعمال سے خارج کر دیا اور ان کی جگہ سادہ اور زیادہ کار آمد برتنوں کو رواج دیا۔ یہاں سے آگے بڑھ کر

حالات تیزی کے ساتھ تاریخی دور میں داخل ہو جاتے ہیں لیکن زیادہ قطعی نتائج تک پہنچنے سے پہلے وسیع پیمانے پر اثریاتی تحقیق اور مفصل حالات کی اشاعت ضروری ہے۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ علی گڑھ کی جماعت نے مختلف علاقوں کا جو جائزہ لیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مغربی اتر پردیش (ضلع ایٹہ) میں اور بھی کئی جگہ اسی ساخت کے ذخیرے موجود ہیں لہٰذا جو نتائج یہاں بیان کئے گئے ہیں وہ ایک ہی جگہ کے لیے محدود نہیں ہیں۔

ooo